RONALDO MUNCK

MARX 2020

PASADO & PRESENTE

RONALDO MUCK

MARX 2020

Traducción de
JUANMARI MADARIAGA

PASADO & PRESENTE
BARCELONA

PASADO & PRESENTE

El título original de esta obra de Ronaldo Munck es *Marx 2020 After the Crisis*

Su primera edición en lengua inglesa fue publicada por Zeed Books

Los derechos originales de esta obra pertenecen a:

© 2017, Ronaldo Munck

Los derechos exclusivos de publicación en lengua castellana pertenecen a:

© Ediciones de Pasado y Presente, S.L.,
Pau Claris, 147, 4º, 1ª, 08010 Barcelona
ediciones@pasadopresente.com
www.pasadopresente.com

Esta primera edición de *Marx 2020* ha sido compuesta en tipos Fournier, Gonzalo Pontón y Ferran Pontón han realizado la corrección de pruebas. Se ha impreso sobre papel marfil de 80 g y encuadernado en rústica por Reinbook.

ISBN: 978-84-946193-0-4

Depósito legal: B.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares salvo en las excepciones que determina la ley. Si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra, diríjase al Centro Español de Derechos Reprográficos (CEDRO) a través de la web www.conlicencia.com o mediante llamada telefónica al 91 702 19 70 0 al 93 272 04 45

ÍNDICE

Prefacio 7

1. Más allá del laberinto: el marxismo y la historia . . . 21
2. Rojo y verde: el marxismo y la naturaleza 49
3. Soviets más electrificación: el marxismo y el desarrollo 73
4. Los sepultureros: el marxismo y los trabajadores . . 97
5. Un matrimonio infeliz: el marxismo y las mujeres . . . 119
6. El retorno de la superestructura: el marxismo y la cultura 147
7. Un diálogo difícil: el marxismo y la nación 173
8. «El opio del pueblo»: el marxismo y la religión 199
9. Después de la crisis: el marxismo y el futuro 219

Notas bibliográficas 241

PREFACIO

Antes de iniciar la exposición de la relación del marxismo con temas clave de la actualidad debo comenzar por decir, en honor a la verdad, que «yo no soy marxista», en el mismo sentido en que Karl Marx hizo esa declaración al ver cómo su pensamiento revolucionario se convertía en dogma y era objeto de debates teológicos. En la época actual, estoy totalmente de acuerdo con la afirmación un tanto críptica de Alain Badiou de que «el marxismo no existe» (Badiou, 2005: 58). Esa aseveración reconoce plenamente la ruptura, más que continuidad, entre Marx y luego Lenin, Stalin y demás «herederos». El «marxismo» es pues una denominación vacía para conjuntos incoherentes o políticamente singulares que no pueden ser amalgamados en una unidad continua de desarrollo. El marxismo, en suma, no puede servir como discurso homogéneo autorreferencial y autónomo. Ni tampoco pueden ser indiscutibles, si ha de ser fiel a sus principios, sus propias «verdades» como en la mayoría de las religiones.

Pero si no soy «marxista», ¿por qué les ofrezco un libro sobre el marxismo? Tal como argumentaré en este prefacio, se mantiene a mi juicio la importancia, e incluso crece, de las ideas de Karl Marx en este período de turbulencia global. La metodología de Marx y su (incompleta) caja de herramientas teórica tienen una gran relevancia en un período de crisis capitalista agudizada. También tenemos que entender la posterior historia del marxismo y el comunismo, que claramente (en mi opinión) no puede reducirse a la de los campos de prisioneros de Stalin. La empresa marxista –cimentada en el pensamiento fundacional de Karl Marx– es un sistema abierto, basado en el compromiso crítico con las cuestiones clave del presente, de un modo creativo y no teológico y en diálogo con muchas otras corrientes políticas y culturales orientadas hacia un futuro mejor.

La primera edición de este libro se preparó en el período previo al año 2000, cuando en muchos sectores prevalecía una sensación de «fin

de milenio» e incluso de «fin de la historia». Era en cierto modo una iniciativa de retaguardia que trataba de salvar algo del marxismo en lo que parecía claramente una era posmoderna. A diferencia de la mayoría de los que habían aceptado lo que parecía la crisis terminal del marxismo, mis preocupaciones no giraban principalmente en torno a la caída del muro de Berlín en 1989 o al colapso de la Unión Soviética en 1991, por importantes que fueran, sin duda, esos acontecimientos. Más bien se trataba de una reacción muy profunda frente al abandono por parte del Congreso Nacional Africano (y sus líderes comunistas) de cualquier cosa que se pareciera al socialismo en Sudáfrica, donde yo vivía a mediados de la década de 1990. En mi propia región de origen, Latinoamérica, ya había visto un giro a la derecha de los partidos y los militantes marxistas en todo el Cono Sur desde finales de la década de 1980, y la triste caída en el autoritarismo de los sandinistas que habían inspirado a una generación después de 1979. El marxismo, desde la Revolución rusa en adelante, se había «anclado» de hecho en el Este / Sur y ahora lo podíamos ver en todas partes en retirada, por no decir traición, de sus principios básicos.

Esta nueva edición de *Marx @ 2000* atiende a la relevancia de Marx en 2020 en un momento en que este ha vuelto a aparecer en primer plano. Tras la crisis financiera mundial iniciada en 2007 la prensa capitalista estaba repleta de referencias a Karl Marx y su teoría del desarrollo capitalista y las crisis. El liberalismo económico había llegado a un tope y la única explicación racional se podía encontrar en Marx. Apenas quince años después de la caída de la Unión Soviética –que supuestamente encarnaba el marxismo en la práctica–, su filosofía política básica estaba siendo usada como clave para entender el colapso del liberalismo económico y del credo político liberal que había predicado el «fin de la historia» y que «no hay alternativa». Sin embargo, en el mundo había muy pocas fuerzas políticas basadas en las ideas de Karl Marx o que estuvieran tratando de ponerlas en práctica. Las generaciones posteriores a 1968 y a 1989 habían dejado atrás un marxismo que consideraban una carga molesta e inútil y buscaban inspiración en diversas filosofías posmodernas, post-estructuralistas o incluso post-políticas. Esa contradicción late en el corazón de este libro.

El Marx que está siendo redescubierto ahora tiene muy poco en común con el marxismo acartonado que dominó en otro tiempo la política internacional o los debates teológicos de las corrientes marxistas a la izquierda del comunismo oficial. Así nos encontramos con una

verdadera enciclopedia del marxismo contemporáneo, de más de 800 páginas, aparecida en 2009 (Bidet y Kouvelakis, 2009), que admite abiertamente la crisis del marxismo en torno al cambio de siglo –considerada mucho más profunda que la de finales del siglo XIX después de la muerte de Marx y Engels–, y que sin embargo muestra la vitalidad y diversidad de esa filosofía política hoy día. La crisis del marxismo amenazó su propia existencia cuando desaparecieron los partidos políticos marxistas y, tal como argumenta Bidet, parecía que pudiera «ser borrado del ámbito cultural, la memoria colectiva y la imaginación individual» (Bidet, 2009: 5). Parecía bastante desesperado celebrar ese colapso esperando que permitiera un florecimiento de otras formas de marxismo alternativas y liberadoras. Ni siquiera la más suave socialdemocracia –que los marxistas menospreciaban en otro tiempo– parecía viable cuando la «magia del mercado» dominaba sin rival y la privatización de todos los aspectos de la vida social se había convertido en el nuevo sentido común.

Sin embargo, cuando había transcurrido menos de una década del nuevo siglo algunas ideas básicas marxistas volvían a convertirse en moneda común. Las proclamaciones de la globalización neoliberal –por ejemplo, que habrían tenido que dar lugar a una disminución de la desigualdad global– eran refutadas por economistas del Banco Mundial (Milanovic, 2016). Se hizo evidente que el capitalismo global no era en absoluto un orden racional capaz de perpetuarse *ad infinitum*. Para entender las contradicciones de este nuevo orden mundial, la teoría original de Marx sobre el capitalismo parecía un punto de partida necesario. Marx situaba –y así deberíamos hacer nosotros– las estructuras del capitalismo moderno dentro de una comprensión más amplia de las tendencias históricas. La historia del mundo no se caracteriza por un progreso suave hacia un futuro libre de conflictos, sino por el contrario –y así sigue siendo hoy día–, por el desarrollo desigual a escala mundial, las guerras entre los estados-nación y las luchas entre las clases y grupos sociales. Marx no contraponía al evolucionismo del liberalismo económico y político la magia de la revolución, sino que proporcionaba algunas herramientas para un análisis crítico de las contradicciones y tendencias emergentes.

Este libro trata de las ideas de Karl Marx y de la forma en que se han desarrollado o subdesarrollado en la práctica. No entrará en detalle en la muy compleja historia del marxismo después de Marx, y solo lo hará muy superficialmente. Pero sería negligente no reconocer des-

de el principio que existen «muchos marxismos». André Tosel, por ejemplo, se refiere a «los dos polos entre los que oscilan los miles de marxismos: el polo de un buen utopismo y el polo de un análisis basado en una relectura de los conceptos clave de Marx» (Tosel, 2009: 63), que no son en realidad más que frágiles corrientes en comparación con la estrecha integración entre la teoría y la práctica marxistas en la Segunda y la Tercera Internacional. Sin embargo atestiguan que, en general, los peligros de un marxismo fundamentalista que se limite a repetir las fórmulas mágicas consagradas y trate de que la realidad encaje en ellas, han sido superados. Tosel observa con razón que «la crisis abierta del liberalismo [es] el fundamento objetivo de los mil marxismos» (Tosel, 2009: 45). Por supuesto, no hay ninguna garantía de que estas nuevos marxismos tendrán éxito y ni siquiera de que sobrevivirán, pero son evidentemente un signo de vitalidad.

De algún modo, esos dos polos de la utopía y la deconstrucción/reconstrucción conceptual reflejan una brecha mucho más amplia que se remonta al «joven Marx» frente al Marx maduro de *El Capital*. Por un lado está el Marx hegeliano centrado en la alienación y la cosificación que atraía a pensadores como Lukács y movimientos políticos como los comunistas consejistas o los estudiantes / trabajadores de 1968, el marxismo humanista que no se avergüenza de su utopismo; por otro lado está el Marx «científico» que trata de descubrir las leyes dinámicas del capitalismo y desdeña a los pensadores socialistas menos rigurosos, codificado en el «materialismo histórico» de los manuales soviéticos, alentado por Engels y más tarde resucitado por Louis Althusser. Por toda una serie de razones no voy a tomar partido en esa oposición binaria entre los dos Marx y seguiré abogando por muchos marxismos, algunos de los cuales proporcionarán al menos algunas de las respuestas que necesitamos hoy para construir un mundo mejor.

Sin embargo, pese a toda la diversidad y el dinamismo que aún posee (o está recuperando) el marxismo, tiene limitaciones muy claras. Me gustaría argumentan que Karl Marx, a diferencia de algunos de sus seguidores, no estaba interesado en la profecía, ni llegó a entender su enfoque (a diferencia de Engels) como una herramienta de adivinación. Por lo tanto, no es sorprendente que el marxismo –al estilo de Marx– tenga limitaciones para explicar el mundo en que vivimos. Nancy Fraser, por ejemplo, sostiene que «nos faltan concepciones del capitalismo y de la crisis capitalista adecuadas para nuestra época» (Fraser, 2014: 58), y pide una concepción ampliada del capitalismo

construida a partir del enfoque de Marx. A partir del pensamiento de Karl Marx –pero conscientes de la diversidad de las luchas sociales– podemos llegar a ese Marx actualizado. Tenemos que elaborar una comprensión mucho mejor de la reproducción social –a veces fuera del mercado– y no concentrarnos únicamente en el mundo de la producción de mercancías. También tenemos que cerrar adecuadamente la distancia entre el marxismo y ecología, una brecha epistémica que daña a ambas partes. Finalmente, Fraser nos pide que reconozcamos la «otra gran división estructural constitutiva de la sociedad capitalista: la que se da entre organización política y economía» (Fraser, 2014: 68), y que es la que establece las condiciones para que se mantenga el orden capitalista.

Otra forma de plantear esa reconstrucción del marxismo para hacerlo apto para su propósito en la actualidad sería integrarlo mucho más estrechamente con las ideas del feminismo, la ecología y el postcolonialismo. En esos tres frentes el marxismo clásico ha sido genéricamente débil. Uno de los enfoques particulares de este libro es precisamente esa oportunidad perdida para la interacción fructífera entre el marxismo y esas otras corrientes, para decirlo de algún modo. Después de 1968, como sabemos, ha venido una era de nuevos movimientos y desafíos sociales; pero el marxismo sigue siendo una fuerza analítica poderosa y el movimiento obrero, al que nació unido, sigue siendo un vigoroso agente social. Acontecimientos recientes como el movimiento Occupy y la Primavera Árabe muestran la necesidad de reducir la profunda brecha social, política y cultural entre los «viejos» movimientos sociales y los nuevos. Además tenemos, por supuesto, las luchas en curso de los desposeídos del Sur global, desde los campesinos sin tierra hasta los yihadistas islamistas. La lucha por la transformación social global –que fue la brújula moral permanente de Karl Marx durante toda su vida– exige un enfoque mucho más unificado en todas las regiones y sectores sociales.

En cuanto a mí, la principal «rectificación» del marxismo que desearía proponer sería reconocer sus orígenes europeos y las correspondientes limitaciones. En los márgenes de su pensamiento y al final de su vida, Marx reconoció que la periferia capitalista era diferente de la Inglaterra en la que estaba inmerso. En relación con Irlanda, tanto él como su amigo Engels sintieron la interpelación del nacionalismo revolucionario irlandés de los fenianos. De esa experiencia surgió el aforismo marxiano de que «una nación que esclaviza a otra no puede ser

libre». En relación con la Rusia pre-revolucionaria, en correspondencia con activistas locales, Marx comenzó a replantearse su esquema histórico del desarrollo capitalista. Tal vez, solo tal vez, Rusia podría saltarse una etapa, por decirlo así, y pasar directamente del absolutismo al socialismo sin atravesar una etapa capitalista. Esa opinión no fue, sin embargo, incorporada plenamente al pensamiento marxista; por el contrario, después de la muerte de Marx, Engels colaboró con los socialdemócratas alemanes para codificar mecánicamente su pensamiento, tarea a la que contribuyeron más tarde con la mayor rigidez los autores de los manuales soviéticos de marxismo-leninismo.

De Marx podemos obtener una buena comprensión del capitalismo como un sistema global; en el Marx tardío apreciamos indicaciones hacia una comprensión no mecánica de su evolución y transformación. El eurocentrismo del marxismo clásico todavía debe ser superado y eso solo puede provenir de un compromiso con el tercermundismo, el nacionalismo revolucionario y lo que se viene conociendo más recientemente como post-colonialismo. Que China, Brasil e India hayan escapado a algunos de los peores efectos de la crisis capitalista posterior a 2008 nos muestra que el mundo ha cambiado. Una perspectiva global tiene que empezar hoy desde el Sur, del mismo modo que Lenin relanzó en 1917 el marxismo desde el Este. El desarrollo desigual pero combinado del capitalismo a escala mundial es el principio fundamental desde el que se puede y debe construir una comprensión de la complejidad del orden global y la perspectiva para su transformación progresiva a medida que se despliegan las contradicciones y nuevos actores sociales entran en escena. Presentaré ahora un esquema de los temas principales que se abordan en este libro para proporcionar al lector una guía resumida.

El capítulo 1 sobre *el marxismo y la historia* traza una amplia retrospectiva sobre Marx y el marxismo. Se centra en gran medida en Karl Marx como pensador y activista de su época, y no un filósofo político incorpóreo y atemporal. Su análisis del capitalismo y sus contradicciones, junto con la centralidad de la lucha de clases, es su principal legado. Se examina a continuación el papel de sus sucesores en la socialdemocracia europea y el comunismo soviético, junto con el controvertido papel de su gran colaborador Friedrich Engels. El «giro hacia el Este» de Lenin reorientó el marxismo clásico hasta el punto de que prácticamente se convirtió en una ideología del desarrollo nacional. El giro derechista de la socialdemocracia desde la década de 1980 y la desapa-

rición del comunismo soviético a finales de esa década nos dejaron un marxismo sin el respaldo de un estado o unos partidos de masas. El apartado final recoge algunos elementos de la regeneración del marxismo en el siglo XXI como sistema de pensamiento, así como del análisis crítico y la deconstrucción de sapiencias heredadas. Ese nuevo marxismo todavía tiene que encontrar una base social segura, pero su influencia es un fenómeno generalizado en todo el espectro político, desde los críticos convencionales del neoliberalismo global hasta las distintas corrientes del movimiento antiglobalización.

En el capítulo 2 encaramos la relación entre *el marxismo y la naturaleza*, sin duda uno de los temas más importantes de nuestro tiempo y en el que el marxismo clásico es, probablemente, bastante débil. Al igual que en capítulos posteriores comenzaremos examinando las propias reflexiones originales de Marx sobre la naturaleza para pasar a continuación a la forma en que los socialistas y los auto-proclamados estados socialistas afrontaron esa cuestión y la de lo que hoy se denomina sostenibilidad. Pasando a las últimas décadas examinamos la confluencia del feminismo con la ecología que ha dado lugar al llamado ecofeminismo. A pesar de que algunos ven en él tendencias esencialistas (las mujeres estarían más cerca de la naturaleza), esa corriente ha reavivado el debate de un modo muy imaginativo. Finalmente nos enfrentamos a la discusión crítica de las preocupaciones actuales por el desarrollo sostenible en el contexto de la globalización. ¿Pueden reconciliarse los intereses del Norte industrializado y el Sur en proceso de industrialización? Nos planteamos la cuestión de cómo podrían confluir el rojo socialista y el verde ecologista en una nueva respuesta marxista a la crisis de la sostenibilidad. A medida que avanzamos en una incierto y conflictivo siglo XXI parece haber pocas cuestiones más urgentes para el futuro de la humanidad.

El capítulo 3 aborda la cuestión *del marxismo y el desarrollo*, decisiva para nuestro objetivo de poner en primer plano el desarrollo global visto desde el Sur en la perspectiva de la reconstrucción del marxismo. El mismo Marx se sentía dividido entre una concepción economicista y otra mecanicista del desarrollo, de las que solo se liberó al final de su vida en relación con la India. Por supuesto, algunos de sus intérpretes han eliminado esa ambigüedad de su pensamiento. Lenin se apartó del eurocentrismo prevaleciente en el marxismo de su época, pero a su vez produjo otra ideología desarrollista bajo el lema «el socialismo equivale a los soviets más la electrificación». Las teorías posteriores del impe-

rialismo y la dependencia buscaron una comprensión marxista del subdesarrollo que no podían encontrar en el marxismo clásico. Más recientemente, con un gran signo de interrogación sobre si el capitalismo puede ofrecer realmente desarrollo, se ha producido un giro hacia un enfoque post-desarrollista que examinamos críticamente. En general, mientras que Marx pensaba que el socialismo brotaría del capitalismo avanzado, casi de manera orgánica, en la práctica las revoluciones del siglo XX han ocurrido todas en condiciones de subdesarrollo relativo, cuando no absoluto, y casi siempre como parte de revoluciones nacionalistas o antiimperialistas. Esa contradicción exige una explicación.

En el capítulo 4 se discute la relación entre *el marxismo y los trabajadores*, que Marx esperaba que dieran sepultura al capitalismo. Para él era la auto-organización de los trabajadores, impulsada por la expansión del capitalismo, la que sentaría las bases para su superación por el socialismo. Tenía confianza en la creatividad y la auto-organización de la clase obrera y nunca pensó que un partido político debiera hacerse cargo de su papel. La Revolución rusa, empero, sustituyó en la práctica a la clase obrera por el partido bolchevique como agente histórico del cambio. En condiciones de subdesarrollo se consideró poco realista esperar que el débil proletariado industrial actuara como vanguardia y arrastrara tras de sí al conjunto de la sociedad. En las últimas décadas el debate en torno a la relación entre los trabajadores y el socialismo se ha desplazado hacia un supuesto declive de la clase obrera tradicional (occidental). Aunque el auge de nuevos movimientos sociales confirma en cierta medida su pérdida de centralidad, un análisis más cuidadoso del trabajo y la globalización ofrece una imagen diferente. Actualmente, en todo el Sur global, hay una creciente clase obrera industrial (en los sectores formales e informales) que está asumiendo un papel cada vez más activo en la transformación social.

En el capítulo 5 la atención se centra en la relación entre *el marxismo y las mujeres*, que es fundamental para la reconstrucción del marxismo, y no solo porque atañe a la relación con el feminismo, que ha sido a veces estrecha, pero también problemática. El compromiso marxista original con el género quedó a cargo de Engels más que de Marx. Si bien produjo algunas ideas originales sobre la familia burguesa y la opresión de la mujer, también fue bastante limitado. Todos los movimientos socialistas trataron luego de comprometerse con el «tema mujer» con diversos grados de avenencia y éxito. Hasta la década de 1970 no surgió una teorización y un activismo feminista socialista y exami-

namos sus logros y limitaciones. Por último pasamos a la tercera oleada del feminismo y la teoría *queer*, o lo que podríamos llamar post-feminismo. ¿Puede vincularse el marxismo con esas corrientes y, viceversa, pueden ganar ellas algo de la colaboración con el marxismo o a través de él? El marxismo no es la única teoría androcéntrica del mundo, pero su sesgo masculino, en la teoría y en la práctica, ha sido un impedimento para que sirva como guía para la transformación social para el conjunto de la humanidad, tanto hombres como mujeres.

En el capítulo 6 se evalúa la relación entre *el marxismo y la cultura*, en otro tiempo reducida a una «superestructura» pasiva mientras que lo determinante era la «base» económica, pero que hoy en día es mucho más relevante en el materialismo cultural. Comenzamos por la concepción marxiana de la ideología, para seguir con el proyecto soviético de crear una «cultura proletaria» (*proletkult*), pero prestamos más atención a la ruptura con el determinismo del marxista italiano Antonio Gramsci y su reconocimiento del enorme papel desempeñado por el aspecto cultural en las sociedades capitalistas contemporáneas. Gramsci sirvió como gozne entre el marxismo clásico y el «giro cultural» neo-marxista en la década de 1980 que consideramos a continuación, asociándolo con el surgimiento del posmodernismo, como expresión cultural del capitalismo tardío y como tendencia analítica. Vemos así cómo se pasó de un descuido de la cultura y su autonomía a la opinión de que todo es cultura. En cualquier caso, esas corrientes han liberado finalmente al marxismo de cualquier economicismo residual.

En el capítulo 7 se examina la relación entre *el marxismo y el nacionalismo*, que muchos consideran el mayor fracaso histórico del marxismo. Primero recordamos la relación temprana, problemática y contradictoria de Marx y Engels con lo que llamaban la «cuestión nacional». De este legado ambiguo Lenin pasó a construir la teoría y la política mucho más influyente, pero igualmente contradictoria, del «derecho de las naciones a la autodeterminación». La explosión de las tensiones nacionales en lo que fue la Unión Soviética y en Yugoslavia mostró las limitaciones de ese enfoque. La única contribución marxista duradera para la comprensión de la nación fue llevada a cabo por el austromarxista Otto Bauer en la década de 1930, que consideramos a continuación. Por último entramos en la era del post-nacionalismo, tal como la llaman, al menos, los portavoces de la globalización y del «fin de la historia». Naciones y nacionalismo siguen teniendo un peso importante –incluso podríamos decir que decisivo– en los acontecimientos

mundiales y en el establecimiento del marco para la transformación social. No se puede desatender una comprensión marxista de esos procesos en una época en que las divisiones nacionales y étnicas vuelven al primer plano, aunque bajo diferentes condiciones.

En el capítulo 8 atendemos *al marxismo y la religión*, considerada a veces como el «opio del pueblo», pero que hoy día ningún marxista serio puede permitirse el lujo de menospreciar tan altaneramente. El propio Marx era ateo, pero reflexionó sobre la religión en muchos sentidos. Los comentaristas se empecinan en destacar su frase de que la religión era «el opio del pueblo», pero descuidan la precedente, según la cual la religión era «el suspiro de la criatura oprimida en un mundo sin corazón». Después de esos primeros posicionamientos recordamos las decisiones y prácticas de los estados autoproclamados socialistas, que a menudo comenzaron, como en Rusia, con una militancia decididamente atea. Más recientemente, en América Latina, vimos a partir de 1960 la aparición de la «teología de la liberación», que representó cierta confluencia entre el marxismo y el cristianismo. Por último, la discusión se amplía para considerar debates actuales sobre la religión y la política, tanto dentro del marxismo como en general. Parece bastante evidente, al comienzo del siglo XXI, que ningún proyecto de transformación social puede permitirse el lujo de descuidar un examen crítico, pero también reflexivo, sobre la importancia de la religión en el mundo contemporáneo.

Finalmente, en el capítulo 9, abordamos la relación entre *el marxismo y el futuro*. Empezamos por la relevancia del análisis económico de Marx para la comprensión de la crisis capitalista iniciada en 2007. Un sistema considerado autosostenible y capaz de una expansión infinita se derrumbó como un castillo de naipes y con él las proclamaciones teóricas del neoliberalismo. ¿Cómo analizaría Karl Marx esa crisis y sus posibles consecuencias? También repasamos la última gran crisis mundial del capitalismo en 1929 y la década de 1930 para considerar posibles paralelismos con los dilemas actuales que afrontan las clases ricas y poderosas, así como las subalternas y rebeldes. Existe un consenso creciente de que la actual resolución de la crisis, inestable y muy conflictiva, no es sostenible, ya sea económica o políticamente. Así pues, ¿qué podría suceder «después del capitalismo»? Dirigimos la mirada a los contra-movimientos incipientes en los márgenes de la economía de mercado, que han comenzado a articular otra lógica. El Marx renovado, reconstruido y revitalizado qua hemos tratado de crear será

parte de este futuro y no solo un recuerdo lejano y distante.

Al tiempo que se publica este libro, en 2017, se cumplirán 150 años desde la aparición del primer volumen de *El Capital* de Karl Marx en 1867. ¿Es algo que solo interesará a los marxólogos y los historiadores del pensamiento económico? De hecho, una década después de la implosión del modelo neoliberal en 2007, no vemos ninguna señal de que el capitalismo haya optado por una ruta más productiva y estable que refute a Marx de una vez por todas. Por el contrario, sus textos todavía nos proporcionan muchas de las herramientas necesarias para un análisis crítico del capitalismo contemporáneo y sus contradicciones. Otra fecha significativa a señalar es el centenario de la Revolución rusa de 1917, que marcó el acceso del marxismo al poder estatal y como guía de un movimiento político internacional. ¿Su desmoronamiento en 1989-1991 demuestra simplemente lo ilusorio, o incluso criminal, de aquella ambición? En mi opinión, la búsqueda de un orden global más humano y sostenible todavía es pertinente y, si cabe, aún más urgente. Si la reconstrucción del marxismo pretendiendo adecuarlo a esa necesidad tiene hoy día alguna lógica es precisamente la de contribuir a ese esfuerzo.

«El amanecer ya no es una tentación»
(Refrán sandinista en torno a 1980)

1

MÁS ALLÁ DEL LABERINTO: EL MARXISMO Y LA HISTORIA

Jacques Derrida, paladín de la posmodernidad en la era posmarxista, declaró en una ocasión: «No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay futuro sin Marx, sin la memoria y sin la herencia de Marx» (1995: 27). No se trata simplemente de decir: «El marxismo ha muerto; ¡Larga vida a Marx!», sino de que ahora mismo –cuando han transcurrido más de treinta años desde la caída de los regímenes socialistas de estado– se da una reevaluación más sobria de la herencia marxista que antes no era posible. En este capítulo se trazan algunas de las cimas y simas de las complejas trayectorias marxistas a partir de sus orígenes en Marx, pasando por las tradiciones socialdemócrata y comunista, hasta el difícil compromiso del marxismo con el postmodernismo en los últimos tiempos. He simplificado, inevitablemente, el complejo laberinto del discurso marxista y los movimientos socialistas y comunistas; a veces, sin embargo, parecerá que ese laberinto –con sus muros, callejones sin salida y su lógica borgesiana– es algo que crearon algunos marxistas / comunistas / socialistas para sí mismos, o más a menudo aún, para sus seguidores.

Marx en su época

En un primer momento nos habría parecido contraria a la intuición la confiada predicción de Étienne Balibar en 1995 de que «se seguirá leyendo a Marx en el siglo XXI, no como un autor del pasado, sino contemporáneo» (1995: 1). Pero del mismo modo que llegamos a pensar que Marx se había convertido en un «perro muerto» (como Hegel antes que él), ahora parece cobrar nueva vida. El proyecto marxista no

brotó plenamente desarrollado de la cabeza de Karl Marx un día de verano, sino que su evolución muestra un desarrollo complejo, a veces contradictorio, que tampoco se puede reducir a la contraposición del «joven Marx» frente al «Marx maduro» ni a distinciones artificiales entre sus actividades como economista, filósofo o político. También es una simplificación, en la que cayeron tanto Kautsky como Lenin, presentar al marxismo como una visión del mundo con tres fuentes claras: la filosofía alemana, el socialismo francés y la economía política británica. Ese tipo de totalización, intrínseca e inevitablemente eurocéntrica, no permite una comprensión crítica o «en vivo» de Marx para el mundo de hoy. En su lugar, debemos profundizar en el mundo real de Marx y examinar los cambios, retrocesos y avances que experimentó en su pretensión de dar a la teoría revolucionaria una base científica contra todos los «socialistas utópicos» de su época.

Con el *Manifiesto Comunista*, escrito en colaboración con Engels en 1847, Marx hizo explícita su concepción política. Aunque a menudo se lee en busca de sus dramáticas imágenes de una burguesía dinámica, el *Manifiesto* está marcado principalmente por una fuerte creencia en una crisis inminente y general del capitalismo, que crearía las condiciones para que el proletariado condujera a todas las clases dominadas hacia una democracia radical que, a su vez, permitiría avanzar hacia una sociedad comunista sin clases. Era, según sus propias palabras, la época de la revolución permanente. El proletariado aparecía como la clase universal de la historia. Esto, como señala Balibar, «permitía a Marx presagiar desde el presente la inminencia de la revolución comunista» (1995: 40). Los temas del modernismo y el romanticismo parecen entrelazarse ahí. La dialéctica marxiana de la modernidad genera una política de redención, de cumplimiento universal. Aunque la imagen de progreso perpetuo y de avance inevitable de la historia es atrevida, desde una perspectiva posmoderna también podemos ver el lado oscuro de esas imágenes. Marshal Berman, admirador del Marx modernista, pudo escribir no obstante del *Manifiesto*:

> Podemos ver también cómo el comunismo, con el fin de mantenerse unido, podía sofocar las fuerzas activas, dinámicas y desarrollistas que le dieron vida, podía traicionar muchas de las esperanzas que hicieron que valiera la pena luchar por él, podía reproducir las desigualdades y contradicciones de la sociedad burguesa bajo un nuevo nombre (1983: 105).

Al final la historia dio un viraje mostrando que no siempre iba a avanzar en la buena dirección. Las revoluciones europeas de 1848-1849 podrían haber dado lugar a la aplicación del *Manifiesto*, pero en cambio lo habían relegado en 1850 a poco más que un sueño. El colapso del capitalismo y el ascenso del proletariado como clase universal no habían sido más que un espejismo o deseos piadosos. La idea de revolución permanente escapó por la ventana y Marx se vio obligado a hacer frente al poder del nacionalismo y las ideas religiosas. No iba a haber una transición suave hacia una sociedad sin clases y Marx volvió a buscar, en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, estrategias para resistir a la contrarrevolución y cerrar la brecha entre lo que comenzó a llamar «clase en sí» y «clase para sí». El capitalismo no iba a unir mágicamente a la clase obrera, y esa unidad tendría que construirse políticamente. Marx también volvió a su ambicioso programa de investigación sobre el capitalismo, la crítica de la economía política, que daría sus frutos con la publicación del primer volumen de *El Capital* en 1867. El hecho de que el capitalismo no se viniera abajo como consecuencia de un colapso y una crisis general llevó a Marx, por tanto, a descubrir los secretos ocultos de ese modo de producción, las fuentes de su dinamismo y la naturaleza de sus contradicciones.

La compleja arquitectura de *El Capital* de Marx, en sus tres volúmenes y el «cuarto» de las *Teorías sobre la plusvalía* es, por supuesto, su legado más perdurable y sistemático. Sin embargo, si se valorara solo a ese nivel, como economista, Marx podría posiblemente ser arrumbado, habiendo sido calificado por algunos comentaristas como un «postricardiano menor». Esa percepción cambia no obstante cuando se lee *El Capital* políticamente, como advertía Harry Cleaver: «Esa lectura supera toda interpretación individual y teorización abstracta en favor de una comprensión de los conceptos dentro de la totalidad concreta de la lucha cuyas determinaciones discierne» (1979: 11). Una vez que el dominio del capitalismo quedó prácticamente asegurado en (casi) todo el planeta, parecería oportuno volver a leer *El Capital*. Por supuesto, muchos de los problemas que han apremiado a la economía marxista durante décadas –por ejemplo, el llamado «problema de la transformación» para formular una regla general que permita transformar los «valores» de las mercancías determinados por la teoría del valor-trabajo en los «precios» del mercado–, parecen hoy, y probablemente lo sean, arcanos insolubles. Sin embargo, una lectura estratégica de *El Capital* todavía puede ser una ayuda útil para desarrollar una

comprensión conceptual más profunda del capitalismo actual. Frente al capitalismo triunfante, Marx todavía puede proporcionar, como dice Zygmunt Bauman, «una utopía concienzudamente crítica que deja al descubierto la relatividad histórica de los valores capitalistas y sus limitaciones, evitando así que se consoliden como principios indiscutibles de sentido común» (1976: 99). En el desarrollo de un nuevo sentido común para nuestra época, Marx todavía tiene mucho que decir, si se lee críticamente.

Los acontecimientos de 1870-71 tuvieron, como los de 1848-49, un efecto múltiple en el desarrollo del sistema marxiano. La guerra franco-prusiana de 1870, seguida por la trágica Comuna de París, aplazó aún más la visión optimista de la historia. Aunque Marx saludara la Comuna como el primer «gobierno obrero» de la historia, seguía sorprendido de que la revolución no hubiera estallado antes en el país capitalista más desarrollado, esto es, en Inglaterra. A continuación, el implacable aplastamiento de la clase obrera parisina hizo evidente el poder militar real, material, de las clases dominantes. El camino hacia el comunismo no iba a ser simple ni orgánico; la política real aplastó el paradigma desarrollista de Marx. Una vez más la historia no iba por el «buen camino», como atestiguó la disolución de la Primera Internacional en 1872. Después de 1871, como dice Balibar, Marx «no dejó de trabajar, pero desde aquel momento estaba seguro de que ya no podría "terminar" su trabajo, de que no podría llegar a un "conclusión". *Por el momento no la habría*». (1995: 103). El discurso de Marx se hizo más abierto, menos determinista y más «político». Fue elaborando la noción de «transición», como una fase antes del comunismo en la que el proletariado tendría que desmantelar el aparato estatal. Esta «rectificación» de Marx iba a tener considerables efectos en la historia posterior del socialismo.

Después de la conmoción de 1871, Marx interrumpió de nuevo su programa de investigación, ahora para aprender ruso entre otras cosas, y para rectificar su teoría de la evolución social. La idea del progreso inexorable del capitalismo hacia el comunismo y su imagen evolutiva se habían cuarteado. Era una pregunta sencilla, aunque muy difícil de responder para Marx, qué era lo que había provocado aquella «ruptura epistemológica». Los primeros socialistas rusos, conocidos como «populistas», preguntaron a Marx en 1881 su opinión sobre la posibilidad de que la comuna rural pudiera ser el germen de un desarrollo no capitalista que prefigurara el comunismo. En 1867, en el prefacio a la pri-

mera edición de *El Capital*, Marx había formulado su famosa tesis de que «El país más desarrollado industrialmente muestra a los menos desarrollados la imagen de su propio futuro» (Marx, 1976: 91). En 1881, en cambio, en una carta a Vera Zasúlich, Marx decía que la teoría de la acumulación capitalista no debía entenderse como una ley inexorable que se aplicara en cualquier momento y lugar independientemente de las circunstancias históricas. En esa carta ya no sugería una única vía del desarrollo capitalista, sino que reconocía la complejidad, la diversidad y los distintos caminos posibles para el desarrollo en los diversos países y regiones del mundo. Para Teodor Shanin, quien contribuyó a sacar a la luz los escritos de Marx sobre Rusia, «no hubo ninguna "ruptura epistemológica" en su pensamiento, ni declive ni derrota, sino una constante transformación [...]. Durante sus últimos diez años de vida, Marx realizó un salto conceptual, truncado por su muerte. Era tanto un intelectual como un hombre apasionado por la justicia social, un revolucionario que prefería a otros revolucionarios por encima de los seguidores doctrinarios» (Shanin, 1983: 33; 1990: 57).

Cuando Marx murió en 1883, Engels se convirtió en su albacea literario, lo que tuvo enormes efectos en el desarrollo de lo que iba a ser el marxismo. Junto con los notables del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD), Engels sistematizó o simplificó y atirantó el pensamiento mucho más fluido de Marx. Su influencia se aprecia en la redacción de los volúmenes de *El Capital* publicados después de la muerte de Marx, en sus propios textos doctrinales como el *Anti-Dühring* y en su conversión del «materialismo histórico» en una *Weltanschauung* (visión del mundo). En su análisis de la acogida crítica de Marx después de su muerte, Paul Thomas llega a decir que «las doctrinas de Engels debían poco o nada a Marx, el hombre a quien llamaba su mentor» (1991: 41). Tal vez esto sea ir demasiado lejos, pero no es una coincidencia que la conversión soviética del pensamiento de Marx en ideología de estado comenzara con los trabajos del Instituto Marx-Engels. Contra todas las lecturas cientifistas de Marx por Engels y otros, cabe recordar que Marx nunca empleó como tal el concepto de «materialismo histórico» y menos aún el monstruo teórico convertido en dogma soviético del «materialismo dialéctico» (o 'diamat' como preferían abreviarlo sus pregoneros), a partir sobre todo de la publicación en 1938 del folleto de Stalin *El materialismo histórico y dialéctico*, que consolidó esa ortodoxia supuestamente «marxista» y ayudó a convertirla, no solo en la ideología del estado, sino en un auténtico instrumento policial.

Nada de esto era inevitable, por supuesto. No necesitamos lentes de color de rosa para rechazar la pretensión de Kolakowski en su historia en tres volúmenes del marxismo de hacer al padre responsable de los pecados de sus hijos. La religión marxista-leninista no es en absoluto herencia de Marx, si situamos la obra de este en su contexto histórico y leemos lo que realmente escribió atendiendo a la coyuntura política del momento. Esto no quiere decir, por supuesto, que pueda quedar exento de toda crítica, sobre todo como pensador modernista. En este sentido, conviene tener en cuenta la advertencia de Foucault de que «la pretensión de escapar de los sistemas de la realidad contemporánea para producir programas globales para otra sociedad, otra manera de pensar, otra cultura, otra visión del mundo, solo ha llevado al regreso de las tradiciones más peligrosas» (1984: 46). Probablemente Marx resulte culpable de ese tipo de arrogancia, pero *El Capital* no conducía inexorablemente al Gulag, como algunos de los «nouveaux philosophes» más taimados trataron de convencernos en la década de 1980 después de abandonar el marxismo (por ejemplo Glucksmann, 1980). Hasta Foucault, que huía como de la peste de todo lo que oliera a «materialismo dialéctico», vivía como veremos más adelante en una constante polémica con el «fantasma de Marx», como antes que él Max Weber.

¿Por qué imaginamos que las ideas de Marx pueden ser relevantes hoy? Para Lukács, en un texto del que más tarde renegó durante el apogeo estalinista, «el marxismo ortodoxo... no implica la aceptación acrítica de los resultados de las investigaciones de Marx.... Por el contrario, la ortodoxia se refiere exclusivamente al método» (1971: 1). Aunque se trata de un texto de un «verdadero creyente», hasta cierto punto es una precisión sensata. El método de Marx es el de la crítica radical, con su capacidad intrínseca de reflexividad y autocrítica. Si el 'diamat' forma parte integral del totalitarismo estalinista, el método crítico de Marx apunta en cambio hacia todas las tendencias radicales en la epistemología, desde el feminismo hasta la deconstrucción. En el propio pensamiento de Marx había innovación, adaptación y reflexión autocrítica permanente. El pensamiento de Marx era / es tan dinámico como la sociedad a la que se refería, y su impulso en favor de la justicia social es tan relevante hoy como entonces. Parece haber un considerable consenso en que Marx pisaba un terreno más firme como crítico del capitalismo que como creador de una nueva sociedad. A ese respecto no podemos sino estar de acuerdo con Marshall Berman, para quien «el gran regalo [que Marx]... puede darnos hoy, me parece, no es una for-

ma de salir de las contradicciones de la vida moderna, sino una vía más segura y más profunda hacia esas contradicciones» (1983: 129).

Si Marx pretendía edificar una ciencia, ¿no creó también una utopía con el comunismo? Lo cierto es que en muchos de sus escritos podemos detectar un fuerte sentimiento anti-utópico, pero el comunismo es una utopía en el pleno sentido de la palabra. Muchas voces instan a una reconsideración de este elemento utópico de Marx. Para John Gray, nada amigo del marxismo, «reprimir en interés de la crítica y el conocimiento objetivo el impulso mitopoiético que explica su atractivo» es reducirlo a «un culto esotérico y apenas inteligible» (1995: 232). Jacques Derrida, en su propio ajuste de cuentas con Marx, señala parecidamente, aunque de manera más positiva, que «la ontología marxista [...] comporta *también ella misma*, y *debe comportar –es preciso*, pese a tantas negaciones modernas o posmodernas– una escatología mesiánica» (1995: 73). Sería de hecho una visión muy reductora y «fría» de la ciencia que la divorciaría de todo esfuerzo humano positivo. La política de la utopía puede fundamentarse, sin degenerar necesariamente en una pesadilla totalitaria. Es quizá a ese respecto al que Marx habla más claramente a los nuevos movimientos sociales que muchos pretenden ver como los agentes del cambio capaces de sustituir al enterrador marxista del capitalismo, el proletariado.

Los seguidores

El reloj (¿o bomba?) socialista puesto en marcha tan apasionadamente por Marx fue distendido lenta pero firmemente por sus seguidores hasta convertirse en un pálido reflejo de lo que fue (o incluso hasta desvanecerse). La Segunda Internacional (o Internacional Socialista) se constituyó en 1889, pocos años antes de la muerte de Engels en 1895. Había grandes esperanzas de que aquella nueva organización internacional reanudara y desarrollara el patrimonio de la Primera Internacional. Kolakowski ha calificado el período 1889-1914, sin mucha exageración, como «edad de oro del marxismo» (1981: 1). Sin embargo, cuando estalló la Primera Guerra Mundial en 1914, los partidos socialistas de los proletariados francés y alemán se alinearon junto a sus respectivos estados y ejércitos en la gran conflagración. Las grandes esperanzas del internacionalismo socialista se desvanecieron al sucumbir

sus partes constituyente al chovinismo y se incorporaron, de mejor o peor grado, a sus respectivas máquinas bélicas del estado-nación. Aquella mutación en la historia de las ideas y la práctica marxistas iba a dar lugar al nuevo retoño, mucho más rígido, del bolchevismo o comunismo, que examinaremos en la siguiente sección. Pero primero tenemos que considerar con mayor detalle los fundamentos epistemológicos y políticos del marxismo «ortodoxo» tras la muerte de su reacio fundador, Karl Marx.

El papel de Friedrich Engels en el marxismo siempre ha sido controvertido. Para algunos se trata simplemente de un personaje bifronte, Marx / Engels; para otros Engels fue elevado a los altares por el marxismo-leninismo ortodoxo precisamente porque simplificó y a veces distorsionó el pensamiento de Karl Marx. Mi propia posición, resumida, es que Engels jugó un importante papel en la vida de Marx y a veces colaboró con él, pero que debe ser considerado como un pensador distinto. En sus últimos años de vida, después de la muerte de Karl Marx –1883-1895–, Friedrich Engels actuó como albacea literario de este último, editando los volúmenes de *El Capital* posteriores al primero y convirtiéndose en algunos aspectos en árbitro de lo que Marx «realmente pensaba». Inevitablemente aquel papel, en cierta medida impuesto por los líderes de la socialdemocracia, lo situó en la ambigua posición de *alter ego* de Marx y, como algunos llegaron a decir en su época, la auténtica «fuente de la verdad». La ideología soviética lo canonizó luego en ese papel, de manera que Marx-Engels se convirtió en un dúo que iban a proseguir Lenin, Stalin y Mao, proclamándose todos ellos como herederos directos de la obra filosófica, intelectual, política y ética de Karl Marx. Nada podría estar más lejos de la verdad.

El «joven Engels» fue un concienzudo analista de *La guerra campesina en Alemania* (1850), así como de *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845); mucho después publicó su famosa obra polémica *Anti-Dühring* (1878), volviendo también a temas filosóficos en *La dialéctica de la naturaleza* (1876, publicada póstumamente en alemán y ruso en 1925) y antropológicos en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1884), mientras actuaba como colaborador, divulgador y amigo de Marx, por supuesto. Pero cuando Marx murió, Engels comenzó a reelaborar un marxismo que era en gran medida de su propia cosecha, a partir del discurso ante la tumba de Marx en el cementerio de Highgate en 1883 que lo retrataba como un «materialista científico» a imagen y semejanza de Darwin. En 1892 publicó el folleto

El socialismo utópico y científico, ampliamente traducido y distribuido, en el que llevaba a cabo una sistematización más profunda de lo que llamaba «socialismo científico». Esta lectura «científica» de Marx, con extrañas adiciones sobre ciencias naturales y la construcción de un «materialismo dialéctico» de carácter más bien teológico (del que no encontramos huellas en los textos de Marx) se acomodaba portentosamente a las necesidades del nuevo estado soviético después de 1917 para legitimarlo. En pocas palabras, Marx nunca afirmó haber descubierto «la ley del desarrollo de la historia humana» como proclamaba Engels en *El socialismo utópico y científico*.

Karl Kautsky, conocido en su tiempo como «el Papa» del marxismo, llevó a cabo la sistematización orgánica de la doctrina, porque en eso es en lo que se convirtió. Incluso Lenin, quien lo llegó a condenar como «el gran renegado», elogió su papel en el desarrollo del legado teórico de Marx, especialmente en relación con la cuestión agraria. Según Kolakowski, «junto a Engels, Kautsky fue sin duda el máximo exponente del elemento naturalista, evolucionista-determinista-darwinista del marxismo» (1981: 51). Sin embargo, Kautsky desarrolló una idea mucho más matizada de la relación entre el movimiento obrero y la sociedad compleja en que se estaba convirtiendo el capitalismo a principios del siglo XX. Kautsky era muy consciente de la importancia de la democracia en el desarrollo del socialismo. Su análisis de las nuevas relaciones emergentes entre la sociedad, el estado y los partidos políticos prefiguraba ideas posteriores de Gramsci. Su oposición a la naturaleza antidemocrática de la revolución bolchevique de 1917 merece atención, incluso hoy día. Por último, era el guardián del marxismo «ortodoxo» contra el «revisionismo» de Eduard Bernstein y otros, que pretendían una revisión y modernización a fondo del marxismo para adaptarse a las nuevas condiciones de un capitalismo estable, cada vez más próspero y democrático, tal como ellos lo veían.

Las opiniones de Bernstein fueron aún más anatematizadas que las de Kautsky en los círculos comunistas y revolucionarios. Su visión prácticamente fabiana de una evolución suave, no violenta, hacia el socialismo, era fácilmente ridiculizada, al tiempo que su aforismo de que el objetivo final (el socialismo) no era nada, mientras que el movimiento (socialdemocracia) lo era «todo» era obstinadamente caricaturizado. Después de la muerte de Engels, Bernstein desarrolló una serie de artículos sobre *Las condiciones previas del socialismo* (1993) en los que criticaba a los fundadores del marxismo por su creencia en un co-

lapso catastrófico del capitalismo, cuya crisis no parecía nada previsible en la Alemania de mediados de la década de 1890. El avance de la democracia en los países más industrializados parecía indicar la posibilidad de que los partidos de la clase obrera pudieran promover la causa del socialismo en el parlamento. Tal vez la legislación, la reforma institucional y la ingeniería social gradual pudieran facilitar una transición suave al socialismo. Bernstein evidenció, con bastante astucia, las contradicciones entre la defensa de estricta legalidad por Engels en la búsqueda del socialismo, por un lado, y su apego persistente a la retórica revolucionaria por otro. Mientras que Kautsky se aferraba a la «ortodoxia» en su desarrollo del marxismo, Bernstein se convirtió en un defensor abierto de una ideología socialista reformista.

Kautsky y Bernstein sirvieron de puente, cada uno a su modo, entre el marxismo clásico (el de Marx principalmente) y la moderna tradición de la socialdemocracia. Con esos dos pensadores el marxismo emergió de lleno en la era moderna sacudiéndose la mayor parte de su herencia romántica. Como escribe Beilharz, «no es ninguna casualidad que Kautsky y Bernstein tuvieran poca paciencia con el idilio de estilo Fourier de *La ideología alemana*» (1992: 118). Una oleada de realismo se había apoderado del discurso socialista y el elemento utópico se desvaneció. El concepto moderno de la identidad se acomodaba difícilmente con algunas de las visiones idílicas o pastorales de las utopías obreras. Habíamos entrado en la era de Max Weber y Hegel era cosa del pasado. La acumulación capitalista y la diferenciación social estaban produciendo una sociedad compleja irreducible a esquemas dialécticos simples. Beilharz ha propuesto la interesante idea de que «la socialdemocracia llevó más lejos ese proceso de ruptura, y por lo tanto es la más moderna o potencialmente "posmoderna" de las utopías obreras» (1992: 118). Las ilusiones de una teleología marxista simplista se disiparon y su creencia en sí misma como un sistema fijo y acabado se vio severamente sacudida. Sin embargo, lo que se iba a conocer como socialdemocracia en esta era moderna era igualmente teleológico y no representaba ninguna respuesta a las insuficiencias del marxismo clásico.

El trauma de 1914 y los acontecimientos posteriores –como la participación socialdemócrata en el «gobierno burgués» alemán después de 1918– transformaron completamente el discurso socialdemócrata. Por un lado, el estado se convirtió en la matriz indiscutible de toda la estrategia socialdemócrata, de lo que se deducía que

obtener más escaños en el parlamento era la manera de acceder al poder estatal y poner en práctica los planes políticos. Marcel Leibman continúa diciendo: «Como consecuencia, el reformismo se redefinió. Su legalismo gradual y pacífico era ahora tan evidente que no había ninguna necesidad de explicitarlo» (1986: 4). Mientras la Revolución rusa estaba abriendo una nuevo capítulo heroico en la historia marxista, los socialdemócratas de Europa occidental exaltaban las virtudes de lo prosaico y se hundían en la apatía sobre la viabilidad de las medidas reformistas más suaves. Mientras que en el pasado hasta los socialdemócratas más moderados estaban dispuestos a respaldar la acción de masas e incluso la retórica revolucionaria para ganar ventaja, ahora muchos líderes socialdemócratas comenzaron a temer a las masas movilizadas. Los socialdemócratas se estaban convirtiendo en aspirantes «responsables» a ejercer el poder del estado y por lo tanto cualquier intento contra este estado iba a encontrar su oposición, por la fuerza si era preciso. Hasta los reformismos de Kautsky y Bernstein comenzaban a parecer peligrosamente radicales.

Durante el período anterior y posterior a la Segunda Guerra Mundial, la socialdemocracia se había transformado en una ideología que apenas podía recordar a Marx. Keynes había reemplazado a Kautsky como faro teórico, y un amplio frente «democrático» por encima de las clases había sustituido la tradicional dependencia de los sindicatos y del movimiento obrero. Hasta el compromiso con la nacionalización de los medios de producción, a través del que se había aplicado la orientación estatista, se ponía en tela de juicio al llegar la década de 1950. Esto fue a su vez ratificado simbólicamente en el programa de la socialdemocracia alemana aprobado en Bad Godesberg en 1959. Se añadieron al nuevo consenso keynesiano el "estado del bienestar" y el liberalismo político. Esta nueva democracia socioliberal híbrida no era una formación ideológica particularmente estable. Como señalan Padgett y Patterson: «Los intentos de redefinir la socialdemocracia solo obtuvieron un éxito limitado y los partidos entraron en un período de confusión ideológica. El colapso del consenso socialdemócrata condujo a una intensificación de la fisión ideológica que es una característica principal de los partidos [socialdemócratas]» (1991: 2). La brújula del marxismo, aunque reducida a una función en gran medida simbólica o teológica, había sido ahora arrojada por la borda y se había creado un nuevo discurso político mutante.

En la década de 1980, la historia centenaria de la socialdemocracia como interpretación reformista discernible o desarrollo del marxismo había llegado claramente a su fin. Esencialmente había quedado asimilada con el liberalismo en el discurso neoliberal ahora dominante a nivel mundial. Con la descomposición y el colapso último del comunismo, la socialdemocracia no podía ni siquiera postularse como un bastión contra el radicalismo o como el socialismo «con rostro humano». El «experimento Mitterrand» en Francia durante la década de 1980 vio no solo la rapidez con que el discurso socialdemócrata se evaporaba bajo la nueva administración liberal y los rigores de la globalización. Reformismo y socialización eran sustituidos ahora por modernización y liberalización. Lo más notable es que la etiqueta del radicalismo fuera ahora adoptada más a menudo por la derecha. La socialdemocracia había perdido hasta la ascendencia intelectual o política de la que había gozado durante el período de posguerra debido a su asociación con el radicalismo y la reforma. El terreno democrático ya no quedaba bajo la hegemonía indiscutible de los descendientes de Karl Marx, por distantes y entremezclados con otras corrientes que estuvieran.

Un punto ciego de la tradición socialdemócrata fue siempre el mundo colonial o «tercer mundo». La aceptación implícita, y a veces incluso explícita, del imperialismo europeo estuvo acompañada por un eurocentrismo particularmente virulento cuando se trataba de lidiar con el Otro colonial. A modo de ejemplo recordemos lo que decía George Lichteim en su historia clásica del socialismo, en el breve apartado dedicado al tercer mundo, donde se refiere entre otras cosas a «la parodia infantil del pensamiento de Lenin conocida como maoísmo» y la «simplicidad infantil» del modelo maoísta (1970: 282-83). Huelga decir que nunca emplea tal lenguaje despectivo contra los pensadores europeos, aun cuando no esté de acuerdo con ellos. Evidentemente, el colonialismo fue un problema para la tradición marxista desde los fundadores en adelante. Marx pudo muy bien llegar a enfrentarse con la política de desarrollo en Rusia y en el nacionalismo en Irlanda, pero todavía pensaba que el colonialismo británico había hecho un buen trabajo en la India, y que los «energéticos» yanquis debían tener, obviamente, ventaja sobre los «perezosos» mexicanos (véase el capítulo 3). Pero en las últimas décadas la socialdemocracia, como una corriente política en gran medida podada de su herencia marxista, ha adoptado una postura cada vez más intervencionista en algunas zonas del ter-

cer mundo. ¿Es posible que se reencarne allí en un nuevo avatar cuando su ciclo vital en los países capitalistas avanzados parece haber llegado a su fin?

En América Latina hubo un cierto auge de la socialdemocracia a finales de la década de 1970 y principios de la de 1980. Parecía que esa tradición europea se podría trasplantar con éxito a las Américas, inspirándose, por ejemplo, en el éxito del Partido Socialista Obrero Español en la gestión de la transición del franquismo a la democracia parlamentaria. Otro factor clave fue el impulso decisivo de la socialdemocracia alemana apoyando, o incluso creando, partidos socialdemócratas latinoamericanos con los que contrarrestar la hegemonía del imperialismo estadounidense en la región. Uno de los objetivos era asegurar la región para las inversiones europeas y bloquear cualquier perspectiva insurgente mediante la reforma preventiva. Sin embargo, la tradición de Willy Brandt en la búsqueda de una relación más conciliadora entre el Norte y el Sur en las relaciones económicas y políticas mundiales no era puramente egoísta. De hecho, la tradición socialdemócrata tiene, o al menos tuvo, ciertos artículos mínimos de fe –como el derecho de los trabajadores a organizarse, la necesidad irrenunciable de unas elecciones libres y democráticas y la responsabilidad del estado en cuanto al bien común– que eran verdaderamente transformadores en una América Latina que salía de la larga noche de las dictaduras militares.

La socialdemocracia se enfrenta claramente a serios desafíos en los países en desarrollo. En cierta medida su eurocentrismo ha sido superado y ha desarrollado fuertes vástagos híbridos en muchos países. Es interesante en este aspecto tener en cuenta cómo veía esos desafíos un líder socialdemócrata de un país en desarrollo, Fernando Henrique Cardoso. Para él, tanto en Brasil como en otros países del tercer mundo, los problemas giraban en torno a tres temas principales:

> 1. Relación de la socialdemocracia con el estado, visto en otro tiempo como salvador, pero ahora sometido a la presión privatizadora del liberalismo;
> 2. Ambigua relación de la socialdemocracia con el nacionalismo, ahora tan claramente cuestionado por el avance de la globalización;
> 3. Relación con la democracia y el problemático equilibrio entre la necesidad de un ejecutivo fuerte para lograr la modernización y la defensa de un sistema parlamentario (Cardoso, 1993: 403-13).

Si la socialdemocracia era o es capaz de superar esas tensiones es una cuestión abierta, como lo es, aún más, si su reformismo económico y político puede aportar soluciones reales a los acuciantes problemas sociales de los países en desarrollo.

Marx en Oriente

Cuando los comunistas rusos tomaron el poder en 1917, parecía que la vergüenza de la socialdemocracia alemana y francesa en 1914 había sido borrada. De hecho, una nueva dinámica híbrida marxista-leninista se extendía por todo el mundo. Sin embargo, en términos históricos, y tras solo setenta años, ese movimiento se había derrumbado definitivamente. Esta sección traza el ascenso y la caída de la idea y el estado comunista; pero primero debemos recordar lo que supuso aquel hito de 1917 en la historia política del mundo. Como decían Arrighi, Hopkins y Wallerstein: «1917 se convirtió en un gran símbolo porque era la primera gran victoria de los defensores de la toma estratégica del poder del estado [...] 1917 demostró que se podía hacer» (1989: 99). Mientras que Marx y Engels no tenían ninguna concepción clara de cómo se lograría el poder político proletario, y Kautsky y Bernstein habían elaborado una vía reformista y parlamentaria hacia el socialismo, Lenin y los bolcheviques (aunque de mala gana muchos de ellos) fueron pioneros en la vía revolucionaria a la toma del poder del estado. Renovando la tradición jacobina, los bolcheviques se iban a convertir en parte de una ola más amplia de revoluciones en China, México y, en un contexto diferente, en Alemania. El fundador indudable del discurso bolchevique fue Lenin, una figura histórica que, inevitablemente, se convirtió en parte del doblete marxista-leninista creado como nueva ortodoxia.

Lenin trató de llenar el vacío dejado por Marx en términos de estrategia política. Toda la naturaleza del marxismo, o el materialismo histórico como acabó siendo conocido, fue transformada por su visión particular de la política, la organización y el estado. La ruptura epistemológica de Lenin data de 1903, en el Segundo Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata de toda Rusia. Una disputa aparentemente trivial sobre la definición de la pertenencia al partido llevó al enfrentamiento de dos discursos distintos. En el vocabulario político entró

todo un estilo de prácticas y actitudes bolcheviques. El «revolucionario profesional» hizo su debut como categoría política. El dogmatismo en teoría, o «principio», se alió con una flexibilidad en las tácticas que bordeaba la ambigüedad. Se puso en marcha la máquina leninista –el Partido–, y como decía Félix Guattari, «en aquel momento entraron en la historia los significantes fundamentales, las posiciones cardinales» (1984: 190). Para evaluar su importancia debemos atender a Lukács, para quien el «admirable realismo» de Lenin era simplemente «la aplicación sistemática del marxismo [...] a los problemas del socialismo» (1971: 73), junto con el sombrío veredicto de quienes, como A. J. Polan, Lenin excluyó la política pretendiendo «ontologizar el apocalipsis» (1984: 204), en un discurso autoritario que conspiraba contra la libertad humana.

La imagen de Lenin como agente de la *Realpolitik* que simplemente trataba de poner en funcionamiento el marxismo es un tanto problemática. Lenin formaba parte integral de la tradición socialista comprometida con la racionalidad y con aspiraciones universales. De hecho, tiene más sentido ver a Lenin como el epítome y también epitafio de un socialismo doctrinario que creía en el poder de la teoría. Ahí es donde tenemos que distinguir al menos dos «Lenines». Está el Lenin de la democracia directa, el arquitecto del «doble poder» y el promotor de «todo el poder a los soviets»; pero también el Lenin de los últimos años, cuando, ya enfermo, se angustiaba viendo cómo la burocracia del partido-estado se iba convirtiendo rápidamente en una dictadura sobre (más que de) el proletariado. Sin embargo, en la práctica, el Lenin que dirigió el leninismo fue el creador del partido de vanguardia, admirador de los métodos de trabajo tayloristas y firme creyente en la disciplina económica y política. Hay, sin duda, una base «objetiva» para esta resolución particular de las ambigüedades de Lenin, en las dolorosas condiciones del retraso económico, social y político de Rusia a principios del siglo XX. Por lo tanto, en muchos aspectos, inevitablemente, el leninismo se convirtió en el marxismo del atraso, o para decirlo sin rodeos, un socialismo subdesarrollado para un país capitalista subdesarrollado.

La joven revolución bolchevique miraba a Alemania en 1918 con la esperanza de una revolución en el corazón capitalista de Europa que le daría un respiro frente al asedio. Como marxistas eran internacionalistas, pero también, y más importante aún, creían claramente que el socialismo solo podía llegar a través del capitalismo. En ese sentido, no

aceptaban las cartas de Marx a Vera Zasúlich, que abrían un escenario de desarrollo menos determinista. Al final, la sede de la revolución mundial permanecería en Rusia, al desvanecerse la esperanza de un levantamiento europeo. El optimismo se mantuvo, y como anunció Lenin en la conferencia de fundación de la Komintern (Internacional Comunista) en 1919, «la victoria de la revolución proletaria en todo el mundo está asegurada». Pero el color de la nueva oleada revolucionaria iba a ser menos rojo de lo esperado. La liberación nacional en las colonias, guiada por la concepción leninista del imperialismo, iba a ser la causa principal del movimiento contra el capitalismo internacional. En el Congreso de los Pueblos de Oriente en 1921 los líderes de la revolución bolchevique llamaban a una yihad o «guerra santa» contra el imperialismo británico y francés. El comunismo volvió sus ojos hacia el Este (el «Sur» de principios del siglo XX) y hacia el nacionalismo, a mucha distancia del internacionalismo proletario clásico marxista y de la creencia en que solo los países capitalistas más avanzados podrían aspirar a lograr una transición al socialismo.

Después de la Primera Guerra Mundial había surgido un gran estado anticapitalista, aunque sitiado, en la escena mundial; después de la Segunda Guerra Mundial China, Vietnam, Corea del Norte y Cuba se unieron al club; también se establecieron gobiernos pro-soviéticos en la mayor parte de Europa oriental, aunque fueran impuestos por el ejército ruso. Sin embargo, las revoluciones que se produjeron fuera de Europa tenían un carácter predominantemente nacionalista en lo político y agrario en lo social (a diferencia de Europa del Este). A estas alturas pocos observadores dudan de que el sistema económico y político que surgió de ellas tenía muy poco que ver con las previsiones de Marx o incluso de Lenin. El marxismo crítico se vio sacudido por un debate sobre la «naturaleza de la URSS» que ahora parece bizantino y teológico; mientras que los partidarios más o menos críticos de aquellos regímenes no-capitalistas, pero tampoco socialistas, buscaban circunstancias atenuantes, los ideólogos del capitalismo se indignaban contra el monstruo comunista.

Lo que está claro es que, después de la muerte de Lenin, la Unión Soviética se lanzó, bajo la dirección de Stalin, a un proceso de modernización autoritaria y totalitarismo político que tiene pocos paralelos en la historia moderna. Mientras que los sucesores de Mao en China acabaron corrigiendo el rumbo, a los sucesores de Stalin en la URSS les resultó mucho más difícil la descompresión del régimen. El mono-

lito soviético era sin embargo menos sólido de lo que parecía, incluso a finales de la década de 1950. La creciente centralización del modelo económico no favorecía la eficiencia ni la innovación tecnológica. La virtual ausencia de participación política significaba que había pocos mecanismos de autocorrección con posibilidades de intervenir en el proceso de toma de decisiones. En otro nivel social o molecular, el régimen fue simplemente perdiendo consenso, lo que acabaría conduciendo a su descomposición. Al cabo de cuarenta años las brillantes esperanzas de 1917 se habían empañado. El elemento nacionalista se mantenía, incrementado por la experiencia de Rusia en la Segunda Guerra Mundial, lo que suponía una inercia aún mayor. Un círculo vicioso de inestabilidad, reformas frustradas y decadencia condujo finalmente a la *perestroika* de Gorbachov, una melodía de reestructuración que se convirtió en una marcha fúnebre. Para Carl Boggs, «la modernidad en sus diversas expresiones (complejidad económica, tecnología, urbanismo, aumento de los niveles de educación) había destruido finalmente los fundamentos del orden post-estalinista y ahora amenazaba socavar el régimen comunista en todos sus aspectos» (1995: 89). Sin embargo, ese resultado no era ineluctable –como argumentaron las teorías de la modernización y la convergencia de la década de 1960–, sino que fue consecuencia de una lucha política marcada por revueltas populares, desconcierto laboral y campañas por los derechos humanos.

No pasó mucho tiempo antes de que estallara el resentimiento por los regímenes «estatosocialistas» impuestos en Europa del Este: en Alemania oriental en 1953 y en Hungría en 1956 se produjeron impresionantes levantamientos, aunque fueran finalmente derrotados. El último, en particular, se convirtió en un punto de referencia para el movimiento comunista internacional. Luego en Checoslovaquia en 1968 y en Polonia en 1979-81 hubo movimientos populares aún más decisivos contra la burocracia gobernante. El centralismo burocrático de esos regímenes era más frágil de lo que parecía. Frente a aquellos modelos tan poco prometedores para una sociedad alternativa, los comunistas occidentales comenzaron a desarrollar un híbrido «eurocomunista». Esencialmente, a mediados y finales de la década de 1970 los partidos comunistas trataban de ocupar el terreno abandonado por la socialdemocracia. No había mucha distancia ahora entre los herederos de la tradición Gramsci-Togliatti y los de Kautsky-Bernstein. El parlamento se convirtió en el foco privilegiado de la transformación polí-

tica y el socialismo se colocó en un segundo plano muy lejano. Sin embargo, esos respetables comunistas reformistas no tuvieron mucho éxito y hacia 1990 «el eurocomunismo había dejado de existir como vehículo de cambio social en el Mediterráneo o en cualquier otro lugar, y menos aún como fruto de las grandiosas visiones pregonadas por muchos marxistas en la década de 1970» (Boggs, 1995: 129).

Al contrario de los angustiados debates introvertidos sobre la «crisis del marxismo occidental», los acontecimientos en el mundo socialista más amplio iban a tener una importancia decisiva. La Revolución china había sido el segundo gran acto revolucionario tras el ruso en 1917. Si el proletariado en los países capitalistas avanzados no se alzaba, tal vez el «mundo campesino» (los países agrarios del «tercer mundo») rodearía y envolvería al «mundo urbano» (los países capitalistas avanzados). A raíz de los acontecimientos de Hungría en 1956, muchos radicales volvieron sus ojos a lo que empezaba a conocerse como tercer mundo. Las revoluciones victoriosas en Argelia y Cuba cimentaron la leyenda de la guerra popular contra el imperialismo. Jean-Paul Sartre utilizó a Franz Fanon para amonestar la impotencia del marxismo metropolitano. La emancipación parecía haber encontrado otra ruta en el tercer mundo que muchos occidentales aplaudían. Pero entonces murió el Che Guevara y Castro apoyó la invasión soviética de Checoslovaquia. La *Realpolitik* estaba tomando de nuevo el relevo de la utopía. Hasta la tan esperada victoria de la revolución vietnamita en 1975 se agrió. La guerra intestina en Indochina y las barcazas de la «boat people» acabaron enterrando el tercermundismo como discurso progresista. Ahora el capitalismo aparecía de nuevo, como en el marxismo clásico, como el agente progresista de la transformación económica.

En 1989 el muro de Berlín, que separaba la Alemania oriental de la occidental, se vino abajo, simbolizando el final de la era comunista. En términos prácticos y discursivos, los acontecimientos de 1989 representaron un parteaguas en la historia mundial, y como la Revolución francesa y 1917 marcaron la muerte de un Antiguo Régimen. No había manera de escapar a la conclusión de que el marxismo había llegado al final del camino en casi todas sus manifestaciones. La idea del socialismo como discurso totalizador y ruta privilegiada de acceso a la transformación social se había evaporado. Sin embargo, Fred Halliday podía leer los acontecimientos de 1989 como «actualización dramática de la faceta más descuidada de la vida política [...] a saber, la capacidad de la mayoría de la población para emprender una acción política súbita,

rápida y novedosa» (1991: 78). Así, en el mismo momento en que el marxismo como movimiento y el marxismo como gobierno estaban llegando a su fin, los pueblos alzados de Europa del Este llevaban a cabo acciones revolucionarias de un estilo muy «marxista».

Lo que representaba «1989», al igual que antes «1968», era mucho más que el colapso de los regímenes políticos comunistas. Como escribe David Held, los debates sobre «1989 y todo aquello» eran sobre «el carácter y la forma de la propia modernidad: los procesos y estructuras constitutivos del mundo contemporáneo» (1992: 14). El libro de Francis Fukuyama que proclamaba «el fin de la historia» (1992), por discutible que fuera, captaba realmente algo del espíritu de la época. Era una mutación histórica, aunque pronto se demostrara que los conservadores más optimistas y los radicales más pesimistas estaban equivocados. La historia no había llegado a un final, por supuesto, pero el capitalismo y el liberalismo parecían ser los únicos protagonistas de la partida. El socialismo soviético parecía haber sido una pesadilla tan pasajera como el fascismo en su empeño de impedir el progreso de la humanidad hacia la «buena vida». Occidente había ganado la Guerra Fría y su triunfalismo, por ejemplo en la Guerra del Golfo, era un espectáculo terrible y aterrador. Pero no pasarían muchos años antes de que partidarios y adversarios del nuevo orden mundial percibieran por igual que aquella victoria podía ser, de hecho, un cáliz envenenado, y que surgirían nuevas contradicciones que desafiarían la complacencia capitalista.

Hubo muchas reacciones en la izquierda marxista a los acontecimientos de 1989. Para los organizados en grupos políticos a la izquierda del marxismo soviético, la crisis representaba una nueva oportunidad. Ahora que el ídolo soviético había sido derribado, la única fe verdadera podría restablecer su proyecto. Por desgracia, en el mundo real, a la gente le costaba distinguir entre el marxismo de tipo soviético y las 236 variedades a su izquierda. Otra reacción fue el desarrollo de un caso agudo de amnesia política, por el que toda la historia del marxismo era simplemente olvidada. Desde abrazar los nuevos tiempos y un marxismo crítico más liberal, parecía que «1989» daba licencia para una historia de amor con el capitalismo en sí y las maravillas del libre mercado. La oposición binaria entre estas dos posiciones apenas necesita énfasis. En cuanto a mí, me gustaría compartir el argumento / creencia de Fred Halliday de que «después de su largo y penoso recorrido histórico, la tradición comunista puede ahora volver a su punto

de origen, la crítica y el desafío a la economía política capitalista» (1991: 99). Estábamos ahora de nuevo allí donde Marx había contemplado en torno suyo el naciente mundo capitalista.

El marxismo hoy día

En 1977, en una conferencia en Venecia organizada por el movimiento comunista disidente italiano *Il Manifiesto*, Louis Althusser, entonces reconocido como «Papa» de la teoría marxista, declaró oficialmente la «crisis del marxismo». Para él, parecía deberse principalmente a la crisis de los partidos comunistas oficiales que entonces comenzaban a seguir sus propias vías independientes. Le tocó a Rossana Rossanda declarar con mayor precisión que el socialismo realmente existente había puesto en tela de juicio «la idea misma de socialismo, no como aspiración genérica, sino como una *teoría de la sociedad*, un modo *diferente* de organización de la existencia humana» (*Il Manifesto*, 1979: 9). De hecho, en 1977 ya era solo un tardío reconocimiento por parte de comunistas ligados a la URSS y a la tradición de la Tercera Internacional de un proceso que había comenzado una década antes. Porque ya «1968» (1967-69) simbolizaba la muerte de la vieja izquierda y el nacimiento de una nueva de la que una parte acabaría prefiriendo el calificativo de post-marxista, con diversos grados de énfasis en la primera o la segunda parte del doblete. Los acontecimientos de aquellos años condujeron al cuestionamiento de toda una serie de premisas del marxismo / socialismo ortodoxo: «su universalidad discursiva, su identificación con determinadas clases y partidos, su pretensión de representar ante todo intereses (económicos), su ceguera frente a diversas formas de dominación, su productivismo desenfrenado en un mundo ecológicamente limitado» (Boggs, 1995: 182).

Podemos entender como parte del mismo momento histórico los acontecimientos en Francia en mayo de 1968, la «primavera» de Praga en Checoslovaquia y el «cordobazo» de 1969 en Argentina. La vieja forma de ser estatista-burocrática-autoritaria estaba siendo impugnada. Fue, de hecho, una revolución mundial que transformó por completo el mundo y nuestra forma de verlo. Aunque fue una «derrota» en términos militares, trajo a la escena política a los nuevos movimientos sociales que habían quedado enterrados por los viejos dogmas marxis-

tas-leninistas. Una lectura optimista fue la de Perry Anderson, para quien «El resurgimiento de masas revolucionarias fuera del control de un partido burocratizado hacía *potencialmente* concebible la reunificación de la teoría marxista con la práctica de la clase obrera» (1976: 95). Esta conclusión se basaba en la suposición de que había, de hecho, una tradición marxista no corrompida a la espera, pujando por reaparecer una vez que el estalinismo había muerto, pero los herederos de Trotski llegaban demasiado tarde. Tal como sucedió, 1968 se iba a demostrar mucho más importante en el nivel cultural, ese dominio minusvalorado durante tanto tiempo por la mayoría de los marxistas como una «superestructura» determinada por la mucho más importante base económica (véase el capítulo 6). La tradición de Gramsci iba a servir de gozne entre el marxismo antiguo y el nuevo.

Desde la tradición marxista fue sobre todo Antonio Gramsci quien desarrolló la idea del socialismo como crítica cultural. Su concepto de hegemonía dio a luz una crítica coherente del marxismo tradicional u ortodoxo. Buscando captar la naturaleza compleja de la autoridad en las condiciones del capitalismo desarrollado, mostró que el consentimiento es tan importante como la coacción en el mantenimiento del sistema. Su sugerente análisis, por fragmentario que fuera, rechazaba la tentación reduccionista y trataba de captar la multiplicidad de la realidad social. Durante la década de 1970 renació el interés por sus escritos, y no solo en Europa occidental. Un ejemplo fue el trabajo individual y conjunto de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, que desarrollaron un post-marxismo que seguía los pasos de Gramsci, pero también los de postestructuralistas como Foucault y Derrida. Uno de los asuntos en los que más insistían era que había que abandonar el tradicional anhelo socialista de totalidad, y al rechazar todo apriorismo esencialista argumentaban que:

> El carácter incompleto de cualquier totalidad nos obliga a abandonar, como terreno de análisis, la premisa de una «sociedad» como totalidad suturada y autodefinida. La «sociedad» no es un objeto legítimo del discurso. No hay un único principio subyacente que fije (y constituya) todo el campo de las diferencias (Laclau y Mouffe, 1985: 111 [151]).

Si uno de los resultados de 1968 fue un marxismo «abierto» inspirado en Gramsci, también hubo mucha desilusión y a veces un giro hacia el irracionalismo. No había habido revolución, los trabajadores

volvieron a casa, los estudiantes pasaron a ser empleados, y el Partido Comunista seguía como antes. Del milenarismo modernista pasamos a las simplicidades conservadoras de los *nouveaux philosophes*, muchos de ellos «hijos del 68», en particular ex maoístas, que se hicieron famosos por sus denuncias destempladas del marxismo como nada menos que la filosofía del Gulag o de los campos de trabajo forzado. Uno de los líderes de esa escuela, Bernard-Henri Lévy, rechazó en *La Barbarie à humain visage* (1977) la teoría marxista del poder en favor de una concepción según la cual el poder «está en todas partes y sin embargo no es nada». Para Lévy la lección estaba clara: la liberación es imposible y la buena sociedad no es más que un sueño. La lucha política se sitúa entre teorías etéreas sobre la dominación, la sumisión y el amor a la libertad. Los límites entre oprimidos y opresores son difusos, en el mejor de los casos. André Glucksmann, en otro tiempo althusseriano, fue especialmente virulento en *Les Maîtres Penseurs* (1980), donde presentaba a Marx como epítome del filósofo dominador que, con su «culto a la revolución total y definitiva» y al «estado que aterroriza por el bien de la colectividad», estaba detrás de toda la opresión ejercida por los regímenes socialistas.

Toda la ambigüedad de «1968» se puede constatar en la carrera intelectual de Jean-François Lyotard, más santo o demonio que autor adecuadamente leído. En primer lugar, vale la pena recordar que durante muchos años Lyotard fue miembro de la agrupación político-intelectual *Socialisme ou Barbarie*, comprometida en una crítica «interna» del marxismo y de la que formaban parte pensadores clave de la izquierda como Cornelius Castoriadis y Claude Lefort. La desilusión de Lyotard con el marxismo se deriva de su experiencia en Argelia (donde fue testigo de la ambigüedad del Partido Comunista) y los acontecimientos de mayo de 1968, en los que jugó un papel activo. Lyotard estaba lejos de ser un simple *penseur* metropolitano apolítico. Su ruptura con el marxismo quedó claramente articulada en su texto *Économie libidinale* de 1974 –que más tarde él mismo consideraría un «mal libro»–, en el que desarrollaba la idea de una economía libidinal para contrarrestar la noción de Marx de una economía política. El marxismo había dejado de funcionar para Lyotard y optó por la «incredulidad hacia las metanarrativas». Su texto de 1979 *La Condition postmoderne* se convirtió en la biblia del culto posmoderno, pero la cuestión es que entraba de lleno en la tradición del *post-marxismo*. Lyotard no era el único pensador político que aún vivía a la sombra de Marx y que, aun

criticándolo o incluso renegando de él, no podía negar todo lo que le debía.

Los textos de Lyotard sobre Argelia a mediados de la década de 1950 en la revista marxista disidente *Socialisme ou Barbarie* arrojan nueva luz sobre su posmodernismo. Su principal preocupación era la incapacidad de las categorías marxistas para captar las particularidades de la situación argelina, viéndola en todo caso como una simple repetición de la Revolución rusa. Para Lyotard no era, sin embargo, una «pura situación» susceptible de análisis por el marxismo rígido y dogmático de la época. Argelia se convirtió para él en síntoma de la pérdida de contacto del marxismo con la realidad, y confirmaba su decadencia ideológica. A la luz de los trabajos post-colonialistas recientes, es altamente significativo que Lyotard rompiera con el marxismo a propósito de la cuestión colonial y en relación con los fracasos del marxismo metropolitano con respecto a la revolución nacional-colonial. Solo después de esto, a principios de la década de 1960, Lyotard comenzó a desplazarse más allá de un marxismo crítico hacia lo que ahora se llama posmodernismo. Como dice Stuart Sim: «No abrazó el postmodernismo hasta después de haber catalogado laboriosamente las deficiencias del marxismo en una situación política concreta durante un período de varios años» (1996: 3). La cuestión es que Lyotard, como Derrida y Foucault, estuvo comprometido con el marxismo (y con Marx) durante mucho tiempo y que las nuevas teorías y la nueva política no le cayeron del cielo.

Para entender el desafío postmoderno al marxismo tradicional conviene probablemente empezar por el texto de Lyotard de 1979 *La Condition postmoderne*. En él Lyotard describía la era postmoderna en términos de cambios tecnológicos y sociales que no eran desconocidos para los marxistas de la época. Sin embargo, va más allá de ese enfoque sustantivo para desarrollar un análisis epistemológico de las limitaciones de la modernidad. Lyotard cuestiona la visión de la Ilustración del conocimiento como algo científico, holístico, progresivo, universal, racional y objetivo. Resume el postmodernismo como un «escepticismo hacia todos los metarrelatos», con lo que se refiere a todas las historias basadas en verdades absolutas o universales como la creación de riqueza (Adam Smith), la evolución de la vida (Darwin) y por supuesto e inevitablemente, la emancipación de la humanidad mediante la revolución de la clase obrera (Karl Marx). Con el conocimiento así deconstruido y desacralizado, nos lleva a un nuevo terreno en el que las

proclamaciones fundacionales son rechazadas, como lo es la constante búsqueda de verdades «más profundas». No se privilegia ninguna opinión, todo es provisional, la representación es fútil y el futuro incierto. En una época en la que todo es fragmentación y flujo, los destinos tienen poco sentido. El posmodernismo se convirtió a lo largo de la década de 1980, como poco, en un estado de ánimo generalizado en las artes y las humanidades.

Probablemente ha sido Michel Foucault quien más ha influido en la agenda intelectual progresista durante el último par de décadas, sin que esté nada clara su relación con el marxismo. Por un lado nos decía, así como a sí mismo, que «lo que ha ocurrido desde 1968, y podría decirse que lo que hizo que 1968 fuera posible, es profundamente antimarxista» (1980: 57). Pero si bien es cierto que las tesis de Foucault se desarrollaron en contraposición a gran parte del marxismo, entender «1968» (o a Foucault) como anti- (y no post-) marxista es algo muy diferente. También sabemos por Pierre Macherey que es el repudio de su temprana adhesión al marxismo lo que explica por qué Foucault huía como de la peste de todo lo que oliera a «materialismo dialéctico» (citado en Balibar, 1992: 39). Por otro lado, tenemos interpretaciones más recientes como la de Étienne Balibar, quien fuera en otro tiempo colaborador de Althusser, para quien «el conjunto de la obra de Foucault puede entenderse en términos de una lucha genuina con Marx, lo que hasta cierto punto explica su productividad» (1992: 39). Siguiendo esa línea de investigación se podría entender a Foucault como una palanca para llevar a cabo una crítica de Marx; como una atalaya privilegiada, por herética que fuera, para ayudar al desarrollo de un postmarxismo más acorde con el impulso crítico del propio Marx.

Foucault se calificó a sí mismo en una ocasión como «comunista nietzscheano», y parecía muy satisfecho de ese concepto herético. Para él, el Marxismo (con M mayúscula) está indisolublemente ligado a la dominación, en su búsqueda de cientificidad y su aceptación de las estructuras de poder. Como es bien sabido, Foucault desarrolló una teoría del poder «capilar», centrándose en los mecanismos disciplinarios del «micro»-poder. Aunque estuviera en desacuerdo con gran parte de la obra marxista estatista, podía coincidir fácilmente con trabajos de marxistas creativos como Nicos Poulantzas en su última obra (1980). Como señala Abdul Janmohamed: «El propio Foucault es consciente de los problemas que se plantean en su amalgama de Marx con el marxismo y en su precipitado soslayamiento de la idea de Marx con respec-

to a la función del poder dentro de la esfera de la economía política» (1995: 34). Creo que cabe decir que Marx era una referencia positiva en el pensamiento de Foucault. También podemos estar de acuerdo en que el poder debe ser analizado en toda su diversidad sin reducirlo a la trinidad ortodoxa marxista del estado, la clase y el partido. En el estudio de la complejidad de las relaciones de poder en la era de la globalización, Foucault es probablemente un complemento (y provocación) indispensable para cualquier marxismo que desee romper con el dogmatismo y las estructuras de dominación.

Pasando ahora a Jacques Derrida, tenemos ahí un gurú del movimiento postestructuralista y flagelo del marxismo, que recientemente ha reconocido su deuda (y la nuestra) con Marx. Derrida es bastante explícito: «Seguir inspirándose en determinado espíritu del marxismo sería seguir siendo fiel a lo que ha hecho siempre del marxismo, en principio y en primer lugar, una crítica radical, es decir, un procedimiento capaz de autocrítica» (1995: 102). Derrida se centra en el carácter esencial del marxismo como crítica así como contra la acartonada doctrina soviética del materialismo dialéctico. Como es bien sabido, Derrida desarrolló un enfoque conocido como deconstrucción que, con un espíritu nietzscheano, «ha producido un discurso de extremo rigor escéptico y auto-conciencia retórica» (Norris, 1991: 75). Lo que es menos conocido, tal vez, es el reciente intento de Derrida de aproximar ese enfoque al marxismo. Para Derrida, ahora, «la deconstrucción solo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también en la tradición de un cierto marxismo, con un cierto *espíritu del marxismo*. Se ha dado este intento de radicalización del marxismo que se llama la deconstrucción» (1995: 106). Si bien este argumento es discutible, al menos indica la atracción duradera del marxismo para todos los intelectuales con aspiraciones radicales.

Hay otra dimensión del postmodernismo generalmente descuidada en los libros de texto occidentales, a saber, su relación con el postcolonialismo. Tal como dicen los editores de un texto sobre estudios post-coloniales: «el principal proyecto del postmodernismo –la deconstrucción de los relatos maestros centralizados y logocéntricos de la cultura europea– es muy similar al proyecto post-colonial de desmantelar el planteamiento binario Centro / Periferia del discurso imperial» (Ashcroft et al., 1995: 117). En cierto sentido, mientras que el posmodernismo inducía una estetización de la política, el postcolonialismo ha llevado a una politización de los estudios estéticos. Más perti-

nente sea tal vez que el postmodernismo se ha convertido en la práctica en dominio privilegiado de la intelectualidad del Atlántico Norte, mientras que el postcolonialismo se ha labrado como mucho en Occidente un nicho académico para intelectuales del tercer mundo. Sin embargo, especialmente cuando se combina el posmodernismo con la política post-colonial, tenemos un movimiento discursivo muy poderoso tratando de descentrar y desestabilizar la seguridad ontológica de Occidente. El eurocentrismo está vivo y con salud dentro del posmodernismo, lo que explica su recepción hostil por parte de muchos radicales del tercer mundo; sin embargo, desde una perspectiva histórica más amplia, el postmodernismo parece ofrecer al menos un poco de espacio para que el Otro post-colonial pueda expresarse.

En el posmodernismo no hay una política única o simple, sencillamente porque no hay un único posmodernismo: su política será por tanto tan diversa, fluida y contradictoria como lo es el propio «movimiento». Sin embargo, podemos discernir ciertos temas creativos entre los posmodernistas «afirmativos» u «opositores». Foucault (no necesariamente posmodernista) había defendido ya muy enérgicamente un alejamiento de la política contestataria grandiosa y totalizadora, en favor de una micro-política más adecuada a la forma en que funciona ahora el capitalismo. Félix Guattari fue un paso más allá en la defensa de una micro-política que liberara «todo un conjunto de expresiones y experimentaciones –las de los niños, los esquizofrénicos, los homosexuales, los presos o los inadaptados de todo tipo– que intentan penetrar e instalarse en la semiología del orden dominante» (1984: 184). A un nivel más prosaico, el posmodernista opositor celebra la diversidad, fomenta el pluralismo político y trabaja a nivel de base en favor de la democracia radical. La política posmoderna subraya la autonomía y la identidad, rechazando el plan maestro para la «emancipación». Como dice Ernesto Laclau (que tampoco es necesariamente un posmodernista):

> Estamos hoy comenzando a aceptar nuestra finitud y las posibilidades políticas que abre. Este es el punto a partir del que tienen que comenzar los discursos potencialmente liberadores de nuestra época posmoderna. Tal vez podemos decir que hoy estamos al final de la emancipación y al principio de la libertad. (1996: 18)

La situación general del pensamiento de Marx en el universo intelectual actual es bastante ambigua. Eric Hobsbawm, por ejemplo, se-

ñaló que «se acogió en silencio la última entrega de la traducción al inglés en cincuenta volúmenes de las obras de Marx y Engels, en curso desde la década de 1970, cuando fue finalmente completada en 2004» (Hobsbawm, 2011: 385??). Parecía que Marx solo podía despertar interés entre anticuarios o estudiantes en busca de un oscuro tema de doctorado. Una década después Marx está en boca de todos los economistas cuando hablan de la crisis, de la globalización o de alternativas a un *status quo* fracasado. En cierto sentido, sin embargo, el pensamiento de Marx nunca había dejado de tener influencia: sobre los regímenes políticos que gobiernan a una tercera parte de la población mundial, sobre movimientos políticos de los más diversos tipos y en las ciencias sociales desde sus primeros tiempos hasta la actualidad. También, según Sheldon Wolin, «fundó una nueva concepción de la política, revolucionaria en su intención, proletaria en cuanto a sus intereses e internacional en su alcance y organización» (citado en Thomas, 1991: 27). Y sin embargo era mucho más que todo eso, porque Marx no era en modo alguno un intelectual académico contemplativo; era ante todo un revolucionario.

Marx y la revolución de 1848, Marx y la Comuna de París en 1871, Marx y el movimiento revolucionario ruso en ciernes hacia el final de su vida, todos muestran un revolucionario que tenía poco que ver con los sistemas políticos creados en su nombre. La creación de una historia universal –el materialismo histórico– nunca fue su objetivo. Como señala Paul Thomas, «no hay razones para suponer que Marx se consideraba a sí mismo como una especie de sibila capaz de ofrecer verdades atemporales a una posteridad ansiosa» (Thomas, 1991: 42). Marx no se veía a sí mismo como un científico o un vidente, sino como alguien que trataba de realizar una «crítica de la economía política» y de ofrecer una comprensión de las contradicciones del capitalismo con el fin de aprovecharlas para socavar un orden social cruel e inhumano. Su objetivo era, sencillamente, «la plena emancipación de la clase obrera», como se indica en el primer punto de los estatutos de la Primera Internacional redactados por el propio Marx. Dicho objetivo sigue siendo tan urgente, válido y digno de esfuerzo hoy día como lo era en la época de Marx.

2

ROJO Y VERDE: EL MARXISMO Y LA NATURALEZA

La historia de las relaciones del marxismo con la naturaleza es un tanto complicada. Abunda en episodios tristes como el de Engels con su «dialéctica de la naturaleza» y la «ciencia proletaria» de Lysenko en la biología. Pero para un marxismo que pretenda perdurar y ser eficaz en el siglo XXI, la confluencia de la política roja con la verde será, sin duda, un asunto crítico. Si nos remontamos al propio legado (ambiguo) de Marx sobre la cuestión de la naturaleza encontramos lecciones relevantes para los debates de hoy día. Después de resumir la situación, el presente capítulo pasará a considerar los intentos posteriores de diversos teóricos de desarrollar un acercamiento entre el socialismo y la nueva política de inspiración ecologista. La cuestión subyacente es la tensión entre un enfoque antropocéntrico del desarrollo y otro ecocéntrico. La tercera sección explora algunos de los encuentros fascinantes entre el feminismo y la ecología, incluyendo el desarrollo de una concepción radical, aunque discutible, de ecofeminismo. Finalmente, en la última sección se considera el estado actual del debate en torno a la globalización y el desarrollo sostenible. El objetivo de este capítulo, como el la mayoría de los posteriores, es revisar los debates marxistas «clásicos» pero también confrontarlos con las preocupaciones actuales manteniendo un espíritu de compromiso crítico.

Marx y la naturaleza

El propio Marx ha quedado asociado de manera irrevocable con una actitud hostil hacia el «cretinismo de la vida rural» y con la creencia de que el *homo faber* debía dominar la naturaleza. Aunque sin duda la ma-

yoría de sus dispersos escritos sobre la naturaleza están imbuidos de un espíritu prometeico, también hay en ellos una considerable ambigüedad. Tratar de descubrir un «Marx verde», un ecologista *avant la lettre* en esos textos no sería particularmente fructífero, pero sería igualmente equivocado descartarlos totalmente sin tratar de escudriñar sus ambigüedades. En cualquier caso, debemos ser conscientes de lo que Alfred Schmidt considera «mala interpretación tecnocrática y cientificista de que a Marx solo le interesaba asegurar un aumento cuantitativo de las formas existentes de dominio sobre la naturaleza» (1971: 12). Aunque se refería constantemente al «dominio de la naturaleza», tendía a concebirlo en relación con la necesidad de lograr el dominio de la sociedad por sus miembros. Su problemática de trabajo en un sentido más amplio era la distinción entre un «reino de la necesidad» y un «reino de la libertad». La naturaleza era pues para él un problema como parte de la práctica humana. Lo expresó sin rodeos en sus «Manuscritos económicos y filosóficos de 1842»: «La Naturaleza tomada en abstracto, por sí misma, apartada del ser humano, no significa nada para este» (1975: 398).

Para Marx «la naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, *electric telegraphs*, *selfacting mules*, etc, que son todos ellos productos de la industria humana: material natural transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su actuación en la naturaleza» (Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse) vol, 2, pp. 216-230). Ese es el Marx en el que se basó la posterior tradición del desarrollismo marxista (véase el capítulo 3), seguro de sí mismo, e incluso arrogante, en cuanto al dominio de la naturaleza por la humanidad. Sin embargo, cuando escribía sobre el agudo enfrentamiento entre la ciudad y el campo, tan típico del modo capitalista de producción, podía señalar críticamente que esa división había perturbado «el metabolismo entre el hombre y la tierra, esto es, el retorno al suelo de aquellos elementos constitutivos del mismo que han sido consumidos por el hombre bajo la forma de alimentos y vestimenta, retorno que es condición natural eterna de la fertilidad permanente del suelo» (Marx, *El Capital*, Libro primero, Sección IV, cap. XIII, Maquinaria y gran industria, ap. 10, Gran industria y agricultura, p. 528). Probablemente habría comprendido plenamente las consecuencias de la industrialización capitalista de la agricultura en la época contemporánea. Para él hay, en efecto, condiciones naturales para la existencia humana. Además es posible, siguiendo su

pensamiento, distinguir entre un proceso laboral de transformación y otro, como en la agricultura, donde el trabajo humano se aplica a facilitar los procesos naturales de crecimiento.

Marx ironizaba sin muchos miramientos sobre los naturalistas de su época: «Podemos ver que ese culto a la naturaleza se limita a los paseos dominicales de un habitante de una pequeña ciudad de provincias que se maravilla infantilmente de que el cuco deposite sus huevos en el nido de otro pájaro, o de que las lágrimas estén destinadas a mantener humedecida la superficie de sus ojos, etc.»» (citado en Grundmann, 1991: 110). Marx seguía explicando a Herr Daumer, cuyo culto romántico deseaba ver «el sacrificio de lo humano a lo natural», que la ciencia moderna ha revolucionado el conjunto de naturaleza. Si la naturaleza era, para Marx, un objeto que hay que dominar, reconocía sin embargo límites a ese proceso. Estos límites naturales son no es puramente «naturales», sino el resultado de la interacción de la humanidad con su entorno natural. Porque, como sostenían Marx y Engels en *La ideología alemana*, nuestra relación con la naturaleza siempre es dialéctica, en armonía y al mismo tiempo en lucha con ella:

> La celebrada «unidad del hombre con la naturaleza» siempre ha existido en la industria y ha existido en diferentes formas en cada época según el desarrollo en mayor o menor de la industria, al igual que la «lucha» del hombre con la naturaleza, hasta el desarrollo de sus fuerzas productivas sobre la base correspondiente (Marx, K. y Engels, F. (1969: 43; citado en Parsons, 1977: 160).

Hubo un interesante debate sobre la concepción marxiana de la naturaleza y la herencia que dejó a las actuales fuerzas progresistas. Rainer Grundmann, por un lado, ha tratado de defender las ideas de Marx, argumentando que «el potencial del marxismo [...] no se ha agotado» (1991: 52). Ve a Marx manteniendo la concepción moderna de la naturaleza, que se remonta a Hegel y Nietzsche y, en última instancia, a Bacon. La idea de un enfoque ecocéntrico de la naturaleza le parece incoherente, ya que plantea la cuestión de quién va a definir un problema ecológico como tal. En contra de una concepción ecológica no problemática de la contaminación, Grundmann cita a Mary Douglas, para quien «la falta de limpieza es una cuestión fuera de lugar» (Douglas, 1966: 106). Esto significa que la contaminación es un fenómeno culturalmente específico. Por encima de todo, defiende la opinión de Marx

de que la humanidad debe buscar el dominio de la naturaleza. Para Grundmann eso no es más problemático que tratar de «dominar» el violín. No simpatiza con los verdes que critican esa actitud prometeica hacia la naturaleza, rechazando su petición «de una nueva relación armónica con la naturaleza», que él ve como parte de algún movimiento místico para buscar «un re-encantamiento del mundo» (Grundmann, 1991: 120).

En una polémica con Grundmann, y de forma independiente, Ted Benton ha adoptado una postura mucho más crítica con respecto a los puntos de vista de Marx sobre la naturaleza. Para Benton, «la idea de un dominio sin límites [de la naturaleza], así como el proyecto de "controlar todos los procesos naturales y sociales", no es solo literalmente impensable: es incoherente» (1992: 67). Marx se había sumido simplemente en una concepción novecentista del progreso basada los avances científicos y el control industrial sobre la naturaleza. Pero rechazar el proyecto de «dominio» sobre la naturaleza no es caer en el culto ingenuo de esta y en el sentimentalismo. Benton llama acertadamente la atención sobre el contexto político en el que Marx y Engels trataron los temas de los límites naturales para el desarrollo humano. En particular, su polémica con Malthus, que entendía el aumento de población y la escasez de recursos como factores que limitan el crecimiento y por lo tanto la reforma social, hizo que «estuvieran dispuestos por la *política* de estos debates a ver con recelo *todos* los argumentos de los límites naturales» (Benton, 1992: 56). En última instancia, Benton cree que las opiniones de Marx sobre la relación de la vida humana con sus condiciones naturales son muy ambiguas y a menudo contradictorias.

Si Marx nos dejó ambigüedad, Engels nos dejó un texto dedicado a la *Dialéctica de la Naturaleza que los* marxistas críticos no pueden mencionar sin sentir cierta vergüenza. Para Engels, la naturaleza es la prueba de la dialéctica: «La dialéctica llamada *objetiva* prevalece en toda la naturaleza, y la llamada la dialéctica *subjetiva*, el pensamiento dialéctico, es solo el reflejo del movimiento entre los opuestos que se afirma por doquier en la naturaleza» (Engels, 1962: 481; Marx y Engels, 1987: 492). Las leyes de la dialéctica inferidas por Engels de las ciencias naturales son tres: la transición de cantidad a la calidad y viceversa; la interpenetración de los opuestos; y la negación de la negación. Engels buscaba, en cierto sentido, la base universal de la causalidad. A partir de sus estudios caseros de biología, química, física, mecánica y matemáticas, esperaba obtener el método científico defini-

tivo. Se replanteó la dialéctica de Hegel desde lo que él entendía como un punto de vista materialista. Sería fácil ridiculizar ese extraño libro de Engels; pero baste decir que su evolucionismo naturalista choca frontalmente con las ideas de Marx. En concreto, Marx nunca sostuvo la idea de que la propia naturaleza fuera «dialéctica» en ningún sentido; a lo sumo se podría ver una relación dialéctica entre la humanidad y la naturaleza. El darwinismo entró al parecer en el marxismo (o en Marx / Engels) por esa equivocada ruta.

Existe, diría yo, un «Marx verde» que se podría rescatar de sus primeros escritos y que no es incompatible con el Marx maduro de *El Capital*. En sus primeros escritos siempre se refería con gran sensibilidad a la forma en que el «ser humano» se alejó de la naturaleza. A pesar de su supuesto «productivismo» era muy crítico con respecto a la contaminación que observaba en las ciudades británicas de la Revolución Industrial. También era muy consciente de que la naturaleza era una condición previa para la existencia humana y entendía que sus recursos no eran inagotables. Luego, en *El Capital*, aplicó el concepto de «metabolismo» para definir la relación con la naturaleza del proceso de trabajo, «un proceso mediante el cual el ser humano media, regula y controla a través de sus propias acciones, el metabolismo entre él y la naturaleza» (Marx, 1962: 192); en ese metabolismo surgió una escisión irreparable con el desarrollo del capitalismo industrial y la separación entre la ciudad y el campo. Marx argumentaba que la sociedad de los «productores asociados» –es decir, la sociedad socialista– tendría que «gobernar el metabolismo humano con la naturaleza de una manera racional», lo que apunta claramente hacia la necesidad de una ecología socialista.

No es fácil evaluar las opiniones de Engels sobre la naturaleza en términos de su posición en el pensamiento marxista. Según los editores en Gran Bretaña de las *Obras Completas* de Marx y Engels [Lawrence & Wishart, relacionados con el CPGB], entre ambos hubo simplemente una división del trabajo: «Puesto que Marx estaba totalmente absorto en su trabajo principal, *El Capital*, fue Engels quien emprendió la solución de las últimas tareas teóricas planteadas por todo el desarrollo de las ciencias naturales» (Marx y Engels, 1987: xx). Otros son mucho más reacios a ver la *Dialéctica de la naturaleza* como un producto de ambos, y la lectura más sistemática del concepto marxiano de la naturaleza de Alfred Schmidt llega a la conclusión de que representa «una regresión ingenuo-realista en comparación con la posición que

tanto Engels como Marx habían alcanzado en su polémica contra Feuerbach en *La Ideología Alemana*» (Schmidt, 1971: 195). Fue a partir de esa obra de Engels como nació el «Diamat» (materialismo dialéctico) soviético con sus extrañas «leyes» de la dialéctica. También condujo, inexorablemente o no, al asunto Lysenko en la genética y la agricultura soviéticas, en las que el estado promovió la absurda noción de una «ciencia proletaria» en lucha contra una «ciencia burguesa». Lysenko y sus grandiosos planes para la transformación de la naturaleza prometían una resolución técnica de los problemas de la agricultura y sirvieron como sustrato ideológico «científico» para la política de Stalin (Ver Lecourt, 1976).

Pensadores posteriores de la tradición marxista clásica no podían dejar de ocuparse de la cuestión de la relación entre la sociedad y la naturaleza. Karl Kautsky, en su desarrollo un tanto darwiniano del marxismo, argumentó que la historia humana deriva de la historia natural y que sus leyes dinámicas son un reflejo de las leyes biológicas. La historia de la humanidad quedó así sometida a las leyes de la naturaleza. Lukács, por otra parte, insistió en el opuesto binario, argumentando que: «La naturaleza es una categoría social [...] La forma de la naturaleza, su contenido, su alcance y su objetividad están socialmente condicionados» (1970: 240, 241). En el marxismo teñido de hegelianismo de Lukács, la naturaleza se disuelve en un «Espíritu» metafísicamente concebido. Ambas ideas extremas están por supuesto equivocadas: no se puede subsumir la naturaleza en la sociedad, ni la sociedad en la naturaleza. Karl Korsch era un marxista clásico que entendía seguramente mejor la compleja dialéctica entre la naturaleza y la historia humana, argumentando:

> No es la naturaleza, ni la naturaleza orgánica y la historia de su desarrollo en general, ni tampoco es el desarrollo histórico, ni siquiera de la sociedad humana en general, sino la «sociedad burguesa» más moderna lo que constituye para Marx y Engels el verdadero punto de partida, a partir del cual se pueden captar de modo materialista todas las formas históricas anteriores de la sociedad (citado en Schmidt, 1971: 47)

Cualquier cosa que se pueda decir sobre las lagunas e incoherencias del enfoque marxista de la naturaleza estará marcada sin duda por su antropocentrismo. Es decir, que el debate sobre la naturaleza se dará siempre desde el punto de vista de la emancipación *humana*. A la in-

versa, un enfoque ecocéntrico también puede contener proyectos emancipatorios para los seres humanos, pero dentro de un concepto más amplio que reconoce un estatus moral para el mundo no humano. En ese sentido, el concepto de derechos podría extenderse a los animales y a diversas manifestaciones de la naturaleza. Para Grundmann, «parece bastante claro que Marx se habría burlado de las teorías basadas en derechos» (1991: 85). Sea como sea, los marxistas pueden todavía desear adoptar diversas preocupaciones ecológicas, como se verá en la siguiente sección. Por ahora podemos aceptar la caracterización de Robyn Eckersley del antropocentrismo, del que Marx formó parte, como una orientación hacia la naturaleza centrada en el ser humano en la que «el mundo no humano se reduce a un almacén de recursos y se considera que solo tiene valor instrumental, es decir, que es valioso solo en cuanto que puede servir como instrumento o medio para fines humanos» (1992: 26). Parece a primera vista difícil establecer, desde ese supuesto, una ecología socialista.

Socialistas y ecología

Antes de considerar los compromisos actuales de los socialistas con la ecología tenemos que aludir a la experiencia soviética a ese respecto. En la primera oleada de entusiasmo por la nueva revolución soviética había posturas radicales en todo tipo de temas, incluyendo la ecología. El enérgico comisario soviético para la Educación, Anatoli Lunacharski, puso toda su influencia a favor de la formación de un influyente movimiento ambientalista y alentó el desarrollo de la ecología como disciplina. Como muestra Douglas Weiner en un estudio pionero de la década de 1950, «en lo que será una sorpresa para muchos, a principios de la década de 1930 la Unión Soviética estaba en la vanguardia de la teoría y la práctica conservacionista» (1988: 35). La Unión Soviética fue el primer país en establecer territorios protegidos para el estudio de comunidades ecológicas, y sus primeros avances en la ecología comunitaria y el trabajo en la rehabilitación de regiones degradadas son todavía dignos de estudio. Aunque esa orientación hacia la conservación no fuera, probablemente, verde en el sentido contemporáneo, reflejaba una temprana conciencia soviética de la necesidad de cierto equilibrio entre las necesidades humanas y la naturaleza.

La realidad es que la ecología soviética en la década de 1920 era una de las más avanzadas del mundo. No hay más que pensar en la pobreza ecológica del Occidente capitalista en ese asunto. Símbolo de esta sinergia entre el marxismo y la ecología fue la obra del teórico bolchevique Nicolai Bujarin, que ya en la década de 1920 articulaba una matizada comprensión de lo que llamaba «el equilibrio entre la sociedad y la naturaleza». Trágicamente, su obra más avanzada en ese terreno fue la que escribió en 1936 mientras esperaba en una prisión de Stalin su ejecución por «traición» (véase Cohen, 1980). En sus *Arabescos filosóficos*, publicados póstumamente, Bujarin asentaba firmemente el materialismo histórico en una comprensión de la ecología, la biosfera de la tierra y los procesos físicos y químicos de la naturaleza (Foster, 2000: 227). El ser humano vive en la naturaleza y comparte su ritmo y sus ciclos. Es evidente que Bujarin estaba siguiendo y extendiendo la idea marxiana de la interacción metabólica entre la naturaleza y la sociedad. Con su muerte y la de muchos otros ecologistas rusos, ese acercamiento entre el marxismo y la ecología se interrumpió. Como dice John Bellamy Foster, «el destino de Bujarin puede servir de símbolo de la gran tragedia que afectó al pensamiento ecológico marxista después de Marx» (Foster, 2000: 228).

Como es bien sabido, la Unión Soviética se lanzó a una acelerada industrialización que prestaba poca atención a los efectos medioambientales. Pronto no iba a haber ningún movimiento conservacionista ni de ningún otro tipo que pudiera actuar como contrapeso al poderoso impulso desarrollista. El destino del mar de Aral no es más que un ejemplo de ese terrible proceso. En otro tiempo del tamaño de Irlanda, comenzó a secarse en la década de 1970 como resultado de la desviación de sus ríos tributarios. Como señala David Dyker: «Con las tendencias actuales se habrá secado por completo en las primeras décadas del siglo próximo. Dejando a un lado la cuestión del agua, eso está causando la liberación de sales nocivas a la atmósfera en la región de Aral, que están creando graves problemas de salud pública parecidos a los efectos de la radiación nuclear» (1992: 127-8). Esto es solo un ejemplo, por supuesto, de los daños ambientales causados por las estrategias de desarrollo soviéticas en el país, en Europa del Este y en los países del tercer mundo adonde llegaba su la influencia. El socialismo se iba a convertir para muchos en un sinónimo de desarrollo sucio, y no fue una sorpresa que, cuando la política soviética comenzó a abrirse en la década de 1980, hubiera muchos

movimientos ambientales pujando junto a otros en el impulso por la democratización.

Si hubo un acontecimiento capaz de simbolizar el desastre ecológico que acechaba bajo el paradigma del desarrollo soviético, fue el «accidente» en la planta nuclear de Chernóbil en 1985. El penacho de gases radiactivos que barrieron parte de Europa hasta el Atlántico puso de relieve el carácter transnacional de las cuestiones ecológicas. Como argumentan Camilleri y Falk: «El accidente de Chernóbil ilustra gráficamente que el entorno físico está ahora integrado con la tecnología humana a una escala verdaderamente global» (1992: 178). Ese tema se desarrollará en una sección posterior de este capítulo que trata de la globalización y el desarrollo sostenible; por el momento, lo que nos interesa es Chernobil como símbolo y síntoma de la despreocupación desarrollista por la ecología en la Unión Soviética. Las secuelas del tremendo colapso del reactor de Chernobil fueron igualmente significativas. En un momento de inflexión en la política soviética, los primeros intentos de ocultar la noticia fueron seguidos por una terrible impotencia. El espectáculo de los trabajadores que afrontaban sin protección las tareas de «limpieza» de los residuos radiactivos era a la vez heroico y patético. El proyecto de «dominar» la naturaleza había dado toda una vuelta en círculo hasta regresar al punto de partida y sus consecuencias terroríficas se dejaban ver a las claras.

En la década de 1960 pensadores marxistas no ortodoxos como Ernest Mandel aceptaron a regañadientes los temas principales de la ecología (véase Mandel, 1985). Sin embargo, esa aceptación seguía marcada por un ferviente rechazo del argumento de los «límites naturales» como el delgado filo de una cuña malthusiana. Un autor que recibió el *imprimatur* de Mandel como ecologista socialista aceptable era Barry Commoner. De acuerdo con Commoner, «podemos aprender una lección básica de la naturaleza: que nada puede sobrevivir en el planeta a menos que sea una parte cooperativa de un todo global más grande» (1973: 299). En lugar de mantener el desarrollo lineal, autodestructivo, Commoner llamó a «cerrar el círculo» mediante el reciclaje y otras medidas destinadas a completar el gran ciclo ecológico. Lo que hacía de esto una visión socialista y no solo ecológica era la introducción por Commoner en la ecuación de la pobreza, la discriminación racial y la guerra como factores de bloqueo del proyecto para resolver la crisis medioambiental. Su deuda había sido reclamada

a la humanidad y, en una versión del famoso «socialismo o barbarie» de Rosa Luxemburg, Commoner resumía así la alternativa: «o bien la organización racional, social, del uso y distribución de los recursos de la tierra, o una nueva barbarie» '(1973: 296).

Otro compromiso socialista temprano con la ecología fue el de Hans Magnus Enzensberger. Los editores de la *New Left Review* decían en la introducción de 1974 a su «Crítica de la Ecología Política» que se trataba de «uno de los primeros intentos marxistas de ir más allá de una simple reducción y menosprecio del medioambientalismo» (Enzensberger, 1974: 1). Sin embargo, Enzensberger todavía argumentaba que era «fácil entender que la clase obrera se preocupara poco por los problemas ambientales generales», y que, como ideología, «la ecología es un asunto que concierne a la clase media» (1974: 10). Parece una pálida repetición de la nefasta separación por Lysenko del proletariado con respecto a la ciencia burguesa. Los problemas ecológicos eran causados por el capitalismo, por lo que la energía socialista debía concentrarse en el combate contra este, y no contra sus desafortunados efectos secundarios, que constituían la preocupación de los liberales de clase media. Para Enzensberger, «la preocupación por la crisis ecológica aparece como un fenómeno que pertenece totalmente a la superestructura - es decir, una expresión de la decadencia de la sociedad burguesa» (1974: 17). Cabría decir que tal punto de vista reduccionista muestra que algunos socialistas padecen «la ceguera y la ingenuidad» de la que Enzensberger acusaba a los ecologistas.

Sin duda, los dos intentos más desarrollados e influyentes de asociar el rojo con el verde han sido los de Rudolf Bahro y André Gorz, que consideraremos sucesivamente. Bahro se dio a conocer en Alemania oriental y en toda Europa del Este con su libro *La Alternativa en Europa oriental. Una contribución a la crítica del socialismo actualmente existente* (Bahro, 1977). Más tarde, tras exiliarse a Alemania occidental, Bahro se unió al Partido Verde y evolucionó hacia el ecologismo. Empezó con la idea de que «Marx nunca se preguntó si la Tierra podría tener límites finitos, ya que en su tiempo no había límites a la vista» (Bahro, 1984: 143). Ahora la visión socialista utópica ha dejado de ser utópica: «Hemos llegado al límite. La naturaleza no aceptará más [agresiones] y está contraatacando» (1984: 184). Al hacerse cada vez más verde Bahro empezó a ver cada vez menos méritos en los argumentos socialistas tradicionales. Veía a los sindicatos entre

las fuerzas más conservadores de la sociedad, a diferencia, sobre todo, de los movimientos pacifistas y ecologistas. Todo esto formaba parte del gran cambio cultural que se produjo en 1968 y que Bahro abrazaba retrospectivamente. Sin negar un elemento socialista utópico en su pensamiento, Bahro era categórico: «Soy verde y no rojo. El concepto socialista, en la teoría y en la práctica, estaba encadenado al industrialismo y al estatismo» (1984: 235).

Bahro abandonó finalmente a los Verdes alemanes cuando se intensificó el choque entre los «fundamentalistas» que se aferraban a los principios y los «realistas» que querían ponerlos en práctica. No podía aceptar el giro «realista» hacia la política parlamentaria, al ver al Partido Social Demócrata y los sindicatos como «prisiones institucionales». En su lugar, abogaba por permanecer fuera de los muros del estado, creando instituciones paralelas como un Parlamento de los ciudadanos. Para él todo el sistema industrial está condenado, por lo que la tarea es construir una especie de «doble poder» similar al que Lenin defendía en el trato con el capitalismo corrupto de su época. Bahro, el utópico post-industrial, todavía tendía a pensar en términos de las categorías tradicionales del marxismo-leninismo. También padecía el eurocentrismo tradicional del «marxismo occidental» y no asignaba un papel importante a los pueblos oprimidos del tercer mundo en la transformación del sistema capitalista global. Admitía abiertamente sus límites en cuanto al desarrollo de un ecosocialismo coherente: «Desde el socialismo científico he vuelto al socialismo utópico, y políticamente he pasado de una dimensión de clase a una orientación populista» (1984: 220). Aun siendo una posición política defendible, realmente no nos lleva más lejos en la investigación de la compatibilidad entre la política roja y la verde.

André Gorz era seguramente un pensador y político mucho más ecléctico que Bahro, aunque su compromiso con la ecología desde una perspectiva marxista fuera similar. Su punto de partida era que «el capitalismo orientado al crecimiento está muerto; el socialismo orientado al crecimiento, que se asemeja estrechamente a él, refleja la imagen distorsionada de nuestro pasado, no de nuestro futuro» (1980: 11). Si eso era lo viejo, lo nuevo era la ecología, una perspectiva que Gorz consideraba igualmente incompatible con la racionalidad de capitalismo y con la del socialismo autoritario. Sin embargo, sostenía que la ecología era compatible con un socialismo libertario o democrático del tipo que él propugnaba. Ese ecosocialismo defendido por Gorz se apo-

yaba decisivamente en la obra de Ivan Illich, en particular en la idea del trabajo socialmente necesario, que podría verse como ecológicamente sensato. Esta utopía post-industrial era asociada, de un modo un tanto contradictorio, con una visión positiva de la automatización e informatización y del estado como administrador técnico neutral. No es sorprendente que los ecologistas más radicales argumentaran que «la utopía tecnocrática postindustrial de Gorz está plagada de paradojas en el intento de combinar la planificación central con iniciativas de ayuda mutua vecinal y autogestión obrera» (Eckersley, 1992: 135).

Gorz no podía escapar a los dilemas que afronta el movimiento socialista desde sus orígenes, tales como la cuestión del estado, la planificación y la democracia. Se comprometió audazmente con la ecología, tal como antes lo había hecho con el tema de las nuevas tecnologías. Sin embargo, en última instancia, su eclecticismo parecía llevarle a la incoherencia. ¿Podemos mantener realmente, coexistiendo en armonía, una tecnología avanzada y los «útiles amables» de Iván Illich que nos permitan decir que «small is beautiful», o la planificación estatal y el control local? Frankel ha calificado su visión de «desconcertante y paradójica» (1987: 58); el eco-anarquista Murray Bookchin resumió su utopía ecológica como «una Disneylandia "libertaria" infantil» (1980-1981: 188). Eso no quiere decir que no quepa imaginar un ecosocialismo más coherente, que debería basarse en el «pluralismo político, rendición de cuentas pública y la participación pública generalizada en la planificación económica» (Eckersley, 1992: 136). Si bien los objetivos de la ecología y la justicia social son ciertamente compatibles, las formas políticas viables para hacerlo no son fáciles de desarrollar, y el «ecosocialismo» no tiene respuestas simples para los dilemas que han plagado el proyecto socialista democrático desde su concepción.

Tal vez el más imaginativo de los compromisos socialistas recientes con la ecología es la obra de James O'Connor (1998) y su revista *Capitalism, Nature, Socialism: A Journal of Socialist Ecology*. Para O'Connor la crisis ecológica se ha convertido en la «segunda contradicción del capitalismo», siendo la primera la existente entre el desarrollo cada vez mayor de las fuerzas productivas y las relaciones restringidas y restrictivas de la producción. La crisis ecológica es más bien un efecto de las condiciones externas de las que depende el capitalismo, que por su propia naturaleza es expansionista y tiende como sistema a la maximización de beneficios, pero también a destruir la

condiciones naturales que necesita para prosperar. Así, la crisis ecológica se convierte en una crisis del capitalismo cuando las materias primas, el agua y el aire limpios y cieros recursos espaciales se vuelven relativamente más escasos y por lo tanto encarecen las condiciones de producción. Mi única objeción a este análisis –que ampliaré en la sección final sobre el «Desarrollo Sostenible»– es que la crisis ecológica aparece como una de las externalidades del orden capitalista y no una característica intrínseca del modo capitalista de producción.

Feminismo y ecología

Si el compromiso de los socialistas con la ecología no ha sido demasiado fructífero, el feminismo, o al menos algunas corrientes de este movimiento, sí ha desarrollado una simbiosis influyente de los dos discursos. El ecofeminismo, en su vertiente más radical, supuso un nuevo enfoque o disciplina unitaria. La teórica y propagandista ecofeminista Vandana Shiva, por ejemplo, escribe: «las mujeres y la naturaleza están íntimamente relacionadas, y su dominación y liberación aparecen igualmente vinculadas. Los movimientos feministas y ecologistas son por lo tanto uno, en el fondo una misma contratendencia frente a un mal desarrollo patriarcal» (1988: 47). No solo hay pues una confluencia de intereses entre los movimientos feministas y ecologistas, sino que hay que entenderlos como dos caras de una misma moneda, porque se enfrentan al mismo enemigo. El ecofeminismo, cualesquiera que sean los matices que pueda contener, comienza con la premisa de una oposición naturaleza / cultura como opuestos binarios. Que la naturaleza pueda ser construida culturalmente es una noción bastante ajena al ecofeminismo. Las mujeres se equiparan con la naturaleza y la naturaleza es vista como femenina. Así, la oposición mujer / naturaleza frente al hombre / cultura viene a reemplazar cualquier división entre la política de izquierdas y la de derechas, entendida como curiosamente anticuada e irrelevante.

La presentación más influyente del ecofeminismo es, de lejos, la de Vandana Shiva en su libro *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India* (1988). Shiva enmarca su trabajo dentro de una amplia visión de la Ilustración y similares en cuanto al progreso y el desarrollo, que «comenzaron a destruir la vida sin ningún tipo de evaluación

de la rapidez con que gran parte de la diversidad biológica en este planeta está desapareciendo» (1988: xiv). La ciencia es considerada responsable de la transformación de la naturaleza en una fuente de materias primas para la humanidad. Las mujeres son entendidas por Shiva como combatientes privilegiadas «para la protección de la naturaleza como condición para la supervivencia del ser humano» (1988: xviii). Hay una simetría, e incluso equivalencia, entre la violencia contra la naturaleza que da lugar a la crisis ecológica, y la violencia contra las mujeres que da lugar a su sometimiento y explotación por parte de los hombres. Las mujeres, para Shiva, son parte de la naturaleza: «En un nivel, la naturaleza queda simbolizada como la encarnación del principio femenino, y en otro, se nutre del principio femenino para producir vida y proporcionar sustento» (1988: 38). Las mujeres y la naturaleza comparten una filosofía diferente a la del hombre y la ciencia: una está basada en la crianza y la cooperación, mientras que la otra solo conoce el lenguaje de la dominación.

El proyecto político del ecofeminismo tiene una amplia tarea emancipatoria. Se considera que las mujeres del tercer mundo, en particular, tienen acceso privilegiado a la experiencia de la supervivencia. Así, según Shiva, «las categorías ecológicas dentro de las cuales piensan y actúan, pueden convertirse en categorías de liberación para todos, tanto para los hombres como para las mujeres, para Occidente y para Oriente, y para el ser humano y los elementos no humanos de la tierra» (1988: 224). El ecofeminismo promueve, por tanto, una filosofía ecocéntrica basada en los principios de la armonía, la sostenibilidad y la diversidad. Las mujeres de Chipko, en India, se comprometieron en una lucha para defender sus bosques de un modo que Shiva consideraba paradigmático. Con gestos que transmitían una imagen poderosa, esas mujeres se abrazaban a los árboles para impedir a los madereros su tala:

> Abracemos nuestros árboles
> Salvémoslos de ser talados
> La propiedad de nuestras colinas
> Salvémosla de ser robada. (Citado en Shiva, 1988: 73)

El ecofeminismo es un enfoque holístico de la naturaleza, que algunos pueden llamar espiritual. Su efecto en el movimiento ecologista internacional ha sido considerable.

La crítica del ecofeminismo es devastadora. Comienza con una separación y oposición muy dudosa entre la naturaleza y la cultura; siguiendo el discurso romántico del siglo XIX, eso lo conduce a ensalzar las virtudes (a veces imaginarias) de la naturaleza contra el malvado avance de la modernidad, la industrialización o el desarrollo. Como puntualizan Molyneux y Steinberg, el ecofeminismo se basa en una (mala) comprensión de «la naturaleza dualista y reduccionista del pensamiento científico y en la simultánea idealización de lo que la ciencia destruye» (1995: 89). Mantiene pues una visión demasiado negativa de la ciencia como si se le hubiera dado la vuelta a lo que antes se presentaba como portador y agente de todo progreso. Por otra parte, esa visión de la ciencia parece ignorar los debates desde muy antiguo dentro del feminismo y de la epistemología sobre la naturaleza de la ciencia. La perspectiva ecofeminista de Shiva y otras autoras como Maria Mies (cf. Mies y Shiva, 1993) arremete contra la ciencia presentándola con una visión esencialista como una empresa monolítica. La ciencia no puede ser reducida tan automática e intrínsecamente a una empresa masculina. En el ecofeminismo parece obrar algó más que una brizna de reduccionismo.

La principal debilidad del ecofeminismo es, probablemente, su equiparación entre la naturaleza y la mujer. Nietzsche dijo en una ocasión que «la mujer está más estrechamente relacionada con la naturaleza que el hombre y en todos sus elementos esenciales permanece siempre fiel a sí misma. La cultura es siempre en ella algo externo...» (1964: 23??). El feminismo, en todas sus facetas, ha luchado contra esta vinculación esencialista de la mujer con la naturaleza. Sin embargo, algunas ecofeministas han seguido los pasos de Mary Daly (1979) y Susan Griffin (1978) al afirmar una relación especial de las mujeres con la naturaleza. Ese esencialismo, como señala Elizabeth Carlassare, «se refiere a la suposición de que un sujeto (por ejemplo, una "mujer") está constituido por cualidades pre-sociales, innatas, que no cambian» (1994: 52). Las llamadas naturfeministas han tratado de celebrar ese vínculo especial entre las mujeres y la naturaleza, regocijarse de su lugar en el mundo y transformar su conciencia para estar más en sintonía con la naturaleza. Las habilidades «innatas» de las mujeres en términos de cooperación y sensibilidad ecológica se ven así ensalzadas contra la sociedad patriarcal contaminante. Sea cual sea la motivación de esos intentos de vincular a las mujeres con la naturaleza contra los hombres y la cultura, es evidente que este tipo

de posición, desde Nietzsche en adelante, solo ha servido para oprimir a las mujeres. Su contribución a la una política ecológica también puede ponerse en duda.

La crítica al esencialismo ecofeminista es poderosa, pero no lo invalida necesariamente como punto de vista político. Parece poco probable que escritoras feministas como Daly y Griffin pretendieran expresar una posición diseñada intrínsecamente para oprimir a las mujeres. Las críticas a su natur-feminismo parecen ser tanto de estilo –a menudo poético y alusivo– como sobre el contenido. La crítica de esa corriente huele a cientificismo y a intolerancia, especialmente en su referencia a la «irracionalidad» de las natur-feministas y ecofeministas culturales. Tampoco es un discurso «apolítico» simplemente porque no se ajuste a los estándares occidentales de lo que es una práctica política aceptable. Como sostiene Carlassare: «Descartar el ecofeminismo cultural sobre esa base bloquea no obstante la posibilidad de aprender algo de esa posición y oscurece la legitimidad de la variedad de posiciones y formas discursivas agrupadas bajo el paraguas del ecofeminismo» (1994: 65). Ciertamente, no hay duda de la energía y originalidad de los argumentos y las políticas de las ecofeministas. Proporcionan una auténtica contribución a una nueva visión de la política transformadora en la era del capitalismo global. Su intento de reunir preocupaciones y movimientos feministas y ecológicos debe entenderse como algo positivo.

La crítica al ecofeminismo ha sido, en general, a su variante o corriente «cultural»; las ecofeministas sociales o socialistas no reciben necesariamente las mismas críticas. Esa corriente, que rechaza toda visión esencialista de la «mujer», sostiene en su lugar la construcción social y material del género en la sociedad contemporánea. Argumenta que no hay tal cosa como una esencia inmutable de la «mujer» que pueda acercarla más a la naturaleza que a los hombres o cualquier otra cosa. Es necesario reconocer la diversidad de la experiencia de las mujeres en vez de tratar de homogeneizarlas bajo una etiqueta común. En particular, eso nos llevaría a distinguir los intereses de las mujeres del tercer mundo de los de las de los países capitalistas avanzados. Tampoco nos detendremos en eso, porque la categoría de «mujeres del tercer mundo» es de por sí una forma de esencialismo, que se niega a reconocer la diversidad. Sobre esa base es posible imaginar un ecofeminismo no aquejado de esencialismo, que abogue por un nuevo universalismo y sea visto como una forma de eco-mesianis-

mo. En el resto de esta sección se presentarán algunas pistas de lo que este ecofeminismo podría implicar.

Vale la pena recordar que, como resume Cecile Jackson, «el medioambientalismo tecnocrático es en gran medida ciego con respecto al género, ya sea porque no reconoce las diferencias de género en absoluto o, cuando reconoce a las mujeres como una categoría distinta, porque prevalecen los estereotipos de género y el hogar sigue siendo tratado como una unidad indivisible» (1994: 123). Si, como con el marxismo, estamos tratando con un discurso que es en gran medida (¿esencialmente?) ciego frente al género (véase el capítulo 5), entonces el ecofeminismo tiene un papel positivo que desempeñar. Como nuevo movimiento social ha estado buscando el equivalente democrático capaz de unir las luchas contra la opresión de género y la degradación del medio ambiente. Ha mostrado una aguda conciencia de nuestra relación con el mundo no humano y su carácter problemático. Las trazas de esencialismo que presenta son más comprensibles cuando se ve como un movimiento político. Buscar los puntos en común entre el feminismo y el ecologismo y pretender una mayor sinergia entre ellos ha sido el objetivo primordial de una corriente de pensamiento que ha realizado algunas de las contribuciones más originales al discurso ecologista radical.

Un ecofeminismo reconstruido jugará sin duda un papel clave en el desarrollo de un socialismo ecológico adecuado a los objetivos del siglo XXI. Debe tenerse en cuenta que la crítica del ecofeminismo ha estado motivada a veces por cierto anti-feminismo, aunque no se quiera reconocer. Pero tras esa polémica a veces feroz parece claro que el ecofeminismo ha puesto firmemente sobre la mesa la reproducción social junto a la producción económica. El metabolismo de la especie humana con la naturaleza es claramente algo más amplio (y más profundo) que la simple producción. Como ha señalado Mary Mellor, «al separar la producción de la reproducción y de la naturaleza, el capitalismo patriarcal creó una esfera de "falsa" libertad que ignora parámetros biológicos y ecológicos» (Mellor, 1992: 51). El marxismo –si desea ser una teoría y una práctica genuinamente transformadoras– tiene que dedicar la misma atención a la reproducción y a la producción, y eso significa inevitablemente poner en primer plano las divisiones y opresiones de género que existen en todos los ámbitos de la sociedad.

Un desarrollo más social o material del ecofeminismo concentraría probablemente la cuestión en el género más que en las mujeres,

del mismo modo que en el campo de la mujer y el desarrollo se ha producido un cambio en los últimos años para atender a las relaciones entre género y desarrollo. El énfasis se pone en las relaciones de género (o en su caso en las cuestiones ambientales) del desarrollo y no en la mujer como problema o solución. El enfoque hacia las mujeres no constituye un análisis de género, que exigiría concentrarse en los roles e identidades sociales diferenciadas por el género. Esto nos llevaría, a su vez, a examinar críticamente el hogar en lugar de asumirlo como algo no problemático. El hogar se entiende ahora como un fenómeno que está lejos de ser unitario, sometido a las divisiones de clase y otras divisiones sociales, incluyendo en primer lugar las divisiones de género. En términos ecológicos, tenemos que entender, como dice Cecile Jackson, «que los individuos tendrán dentro de los hogares diferentes objetivos y estrategias vitales» (1994: 122). Eso significa que hombres y mujeres tendrán diferentes enfoques para cuestiones como la agricultura sostenible o la conservación forestal. Sobre esa base seríamos capaces de detectar causas materiales o sociales específicas que explicarían por qué las mujeres pueden tener determinados puntos de vista y prácticas particulares en relación con las cuestiones ambientales.

El ecofeminismo, como política, encaja con la nueva orientación «posmoderna» hacia lo local y la dimensión experimental. Ve el cuerpo, especialmente el femenino, como un lugar de lucha por el poder. La idea de «ecocidio del cuerpo» es fundamental para el ecofeminismo en su variante social y pone de relieve los efectos del patriarcado capitalista. La nueva economía política, inspirada en Foucault, nos orienta hacia una nueva política de liberación, que supone una orientación feminista, socialista y ecológica. Lo que se está articulando es una nueva relación verdad / poder, menos represiva que la actual. El ecofeminismo apunta hacia un nuevo régimen en el que las relaciones de género y medioambientales serían más igualitaria. Como ha argumentado Val Plumwood, en esta etapa de la historia humana requerimos «un modelo del ideal humano para ambos sexos, que acepte la inconveniencia de la dominación de la naturaleza asociada con la masculinidad» (1988: 22). Esto implica una crítica de todas las formas de dualismo, ya sea masculino o femenino, de mente y cuerpo, naturaleza y cultura, razón y emoción o público y privado.

Desarrollo sostenible

En algún momento a finales de la década de 1970, el debate ecológico pasó de las concepciones libertarias de la «buena vida» a las preocupaciones por la supervivencia planetaria. Se constató que los recursos de la tierra son finitos, le reconocieron los «límites al crecimiento» y se pusieron de relieve las oscuras perspectivas para la supervivencia humana. La primera fase del debate se concentró en la escasez material y de alimentos en relación con el crecimiento de la población. A finales de la década de 1980 el foco sobre los límites del crecimiento se había desplazado a problemas como la contaminación del aire y del agua. La agenda medioambiental fue fijada en gran parte por personas y organismos pertenecientes a las sociedades industriales avanzadas, con el Sur o «tercer mundo» dominado todavía por los programas de desarrollo. La gran diferencia entre esas dos grandes masas humanas se puede constatar con los datos de la Estrategia de Conservación Mundial de 1991 (Benton y Redclift, 1994: 15), que mostraban que una cuarta parte de la población mundial, que vive en las sociedades industriales avanzadas del Norte, consume el 80 por ciento de la energía comercial producida en todo el mundo, mientras que las tres cuartas partes de la población mundial que viven en el Sur, consumen apenas el 20 por ciento de la energía comercial del mundo. Lo que estaba quedando claro en el curso de los debates en torno al medio ambiente, desde la década de 1980 en adelante, era que la ecología era cada vez más un problema mundial.

El desastre de Chernobil en 1986 puso de manifiesto lo permeables que son las fronteras nacionales a los fenómenos ecológicos. como argumentan Camilleri y Falk: «La descripción tradicional de un mundo repartido en estados soberanos herméticamente cerrados se vio desafiada por una biosfera que emergía como un todo integrado cada vez más amenazante» (1992: 177). El peligro de «calentamiento global» debido a la emisión en la biosfera de «gases de efecto invernadero» acentúa ese fenómeno. Al igual que el adelgazamiento o fractura en los polos de la capa de ozono que rodea la Tierra, aquí fue un proceso natural en el que un delicado equilibrio estaba siendo perturbado por la actividad económica humana. La Cumbre de la Tierra celebrada en Rio en 1992 dio lugar a ciertos compromisos intergubernamentales para hacer frente a esas cuestiones, pero no a una verdadera acción

coordinada, por lo que se ha acentuado la preocupación y angustia por la suerte de la «nave espacial Tierra» en la que navega toda la humanidad. Sin embargo, como nos ha recordado Enzensberger, la idea de la nave espacial Tierra tiende a ignorar la diferencia entre «el puente y la sala de máquinas» (1974: 15). Para los pueblos de los países pobres, gran parte de la preocupación por los temas medioambientales era percibida como una amenaza directa a sus intereses socioeconómicos y de hecho a su propia supervivencia.

La Cumbre de Río puso al descubierto el conflicto de intereses en torno a las preocupaciones globales supuestamente comunes por el medio ambiente. Al no poder cuestionar en modo alguno los principios sacrosantos del mercado capitalista, aquella reunión no podía realmente afrontar las cuestiones subyacentes entrelazadas que afectan al medio ambiente y al desarrollo. Como explica Nicholas Hildyard, hubo un impulso hacia «una convención sobre la biodiversidad, pero no sobre el libre comercio; sobre los bosques, pero no sobre los agronegocios; sobre el clima, pero no sobre los automóviles» (1993: 22-23). Así, mientras que los países ricos consiguieron gran parte de lo que buscaban, los pobres apenas figuraban en el orden del día. La «gestión» del medio ambiente, como se discutió en Río, no respondía a una preocupación radical por la degradación del medio ambiente. Tampoco tardó mucho en disiparse la desconcertante retórica de las preocupaciones comunes cuando se hizo evidente que los poderosos y los ricos mantendrían su «gestión» del medio ambiente tal como lo hacían con la economía global. Lo que tenemos que examinar con cierto detalle es si la subsiguiente estrategia de «desarrollo sostenible» es más energizante y más viable en términos políticos.

El concepto de «desarrollo sostenible» ha sido calificado de «perogrullada» (Redclift, 1987: 3) y de «bandera de conveniencia» (Adams, 1993: 218). Se trata de un concepto lábil y fluido y de un discurso que puede asumir diferentes significados según el contexto. Un documento fundamental al respecto es *Nuestro Futuro Común* (Brundtland, 1987) que seguía los pasos de los influyentes Informes Brandt en su enfoque multilateralista Norte-Sur. Aplicando una especie de keynesianismo globalizado, ese enfoque apela a lo que se vería como el propio interés ilustrado de los políticos del Norte para permitir cierto nivel de desarrollo en el Sur. *Nuestro Futuro Común* (también conocido como Informe Brundtland, por la primera ministra noruega que lo coordinó) trataba de situar el tema del desarrollo sostenible en el con-

texto de la estrategia internacional del desarrollo. Reconocía los vínculos entre el medio ambiente y la pobreza, considerados «como causa y efecto de los principales problemas ambientales mundiales» (Brundtland, 1987: 9), y entendía que el desarrollo sostenible debía basarse en satisfacer las «necesidades básicas» y en la idea de «límites ambientales» creados por la tecnología y la organización social. *Nuestro Futuro Común* pedía una nueva forma de crecimiento sostenible que condujera a un desarrollo socioeconómico integrado «más equitativo en su impacto» (1987: 52).

La idea principal del desarrollo sostenible se basa firmemente en el enfoque modernista del desarrollo, afirmando explícitamente la necesidad de un «crecimiento económico más rápido tanto en los países industrializados como en los países en desarrollo [...] mayor transferencia de tecnología [...] y flujos de capital significativamente mayores» (Brundtland, 1987: 89). Hay poco en esa agenda que distinga *Nuestro Futuro Común* de las doctrinas internacionalmente dominantes y dominadoras del neoliberalismo. En cuanto al aspecto de la «sostenibilidad», parece poco más que un deseo piadoso. El informe sostiene, con escaso fundamento o pruebas, que quizá «la economía internacional deba acelerar el crecimiento mundial respetando las limitaciones ambientales» (1987: 89). Parece que el «desarrollo sostenible» ha unido ciertas preocupaciones ambientales en el Norte con la necesidad de las clases dominantes del tercer mundo de fomentar el desarrollo. La noción de «sostenibilidad» no se aborda de forma rigurosa en absoluto. Cómo impulsar la actividad económica de un modo ambientalmente sostenible, siendo conscientes de la cuestión de los recursos no-renovables y del impacto ambiental de esa actividad, es algo que todavía no se ha abordado adecuadamente.

El nuevo enfoque de la gestión ecológica ha desdibujado el concepto de sostenibilidad y lo ha reinscrito dentro de las ortodoxias de la teoría de la modernización. El desarrollo sostenible, como sostiene Wolfgang Sachs, «castra el desafío ambiental absorbiéndolo en la cáscara vacía del "desarrollo"» (1993: 9). Es una estrategia totalmente antropocéntrica, que, en última instancia, hace caso omiso de la actual amenaza para el equilibrio ecológico y perpetúa el enfoque utilitario de la naturaleza. Los pobres del mundo entran en ese escenario global como los principales culpables de la destrucción del medio ambiente. Para «salvar el planeta» se les tiende una trampa. La gestión global del medio ambiente se lleva a cabo de manera que, como siempre, margina

a los pobres. El control global por el capital implica la eliminación de todas las restricciones locales, nacionales e internacionales sobre su funcionamiento. De hecho, la propia idea de un problema medioambiental global es dudosa. Como señala Vandana Shiva, esa noción «se ha construido de forma que oculta el hecho de que la globalización de lo local es responsable de la destrucción del entorno que nutre a las poblaciones locales sometidas» (1993: 151). Mientras el Norte construye sus horizontes en el terreno global de la «nave espacial Tierra», los pueblos del Sur viven en el terreno deprimido, empobrecido y ambientalmente degradado de lo local.

Desarrollando su planteamiento de la «sociología global», Leslie Sklair sostenía que «la hipótesis de que existe una contradicción entre el desarrollo capitalista y la supervivencia global parece tener [...] cierta plausibilidad *prima facie*» (1994: 220). En ese escenario podemos entonces interpretar la idea del «desarrollo sostenible» como algo diseñado para regenerar el desarrollo contra el survivalismo o supervivencialismo cultural. Son muchos los que piensan que la Tierra no se puede «permitir» la industrialización del tercer mundo y de los países ex-estatosocialistas. La «ecologización» de sectores de la clase empresarial transnacional (por ejemplo, el Consejo Empresarial Mundial para el Desarrollo Sostenible) también responde a esas presiones y a la creciente conciencia medioambiental en todo el mundo. Sea posible o no, los capitalistas transnacionales se ven obligados a actuar como si pudieran resolver la contradicción entre el desarrollo y la supervivencia. Dados esos imperativos, lo más probable es que mientras algunos países del tercer mundo son «paraísos turísticos», otros seguirán siendo «paraísos de contaminación», sirviendo como vertedero para los residuos peligrosos producidos en el Norte. Para la ecología global eso podría calificarse, presumiblemente, como un tipo de «reciclaje».

Lo cierto es que la ecología se ha convertido en centro de muchos debates sobre el futuro del capitalismo. Como decía Alain Lipietz, «La ecología, que antes estaba en la "periferia" de la economía, se ha convertido hoy día en el corazón del problema» (1992: 55). El fordismo fue la forma de desarrollo capitalista que dominó desde la década de 1920 hasta la de 1970. Ahora estamos en una era post-fordista en el sentido de que la vieja manera de hacer las cosas ya no es viable. El fordismo se basaba en el productivismo y el consumismo. Era la filosofía de la cantidad frente a la calidad. La percepción de un desequilibrio ecológico, se defina como se defina, desafía la lógica funcionalista de la

producción y el consumo en sus mundos claramente autocontenidos. En la era de la globalización, la ecología es un claro ejemplo de la interconexión entre todos los sectores del sistema capitalista. También es parte de la solución, en la medida en que cualquier modelo de desarrollo que sustituya al fenecido modelo fordista-productivista será, necesariamente, más social y ecológico.

Para articular una perspectiva de desarrollo sostenible adecuada para el período posterior a la crisis de 2008-09 necesitamos poner en primer plano los límites ecológicos globales del capital. El grueso de la opinión científica (tanto convencional como crítica) es ahora muy clara en cuanto a los inminentes y extremos peligros planteados por el calentamiento global. Junto a eso está la crisis social de un capitalismo global que ha producido una riqueza incalculable para el «uno por ciento», mientras devastaba regiones enteras en el Sur y muchas ciudades del Norte. Esos desastres hermanados –sociales y ecológicos– han sido claramente causados por el modelo particular de desarrollo capitalista global prevaleciente desde el colapso del orden estatosocialista. Lo que se necesita no es solo algún tipo de acercamiento entre los movimientos ecologistas y socialistas. Mientras que los primeros podían cerrar ocasionalmente los ojos frente a la desigualdad social (a nivel nacional y transnacional), los últimos podían ser, *pace* Marx, extremadamente productivistas y un tanto displicentes en cuanto a los «límites naturales» del desarrollo capitalista.

Yo diría que Karl Polanyi, que escribía a mediados del siglo XX, es un puente esencial entre el Marx del siglo XIX y el post-marxismo del siglo XXI. Articuló una nueva perspectiva de un «doble movimiento», en el que el mercado (capital) trata de emanciparse de las relaciones sociales, mientras que la sociedad se protege, mediante un contra-movimiento social, de las depredaciones del mercado no regulado, lo que hoy llamaríamos neoliberalismo. Para Polanyi, «permitir que el mecanismo del mercado dirija por su propia cuenta y decida la suerte de los seres humanos y de su medio natural [...] conduce necesariamente a la destrucción de la sociedad [...] La naturaleza se vería reducida a sus elementos, el entorno natural y los paisajes serían saqueados, los ríos polucionados [...] el poder de producir alimentos y materias primas destruido» (2001: 73; 1989: 128-29). Para teorizar una ecología socialista es esencial entender que la tendencia del neoliberalismo a desencajar las relaciones sociales debe ser contrarrestada por un re-encaje que vuelva a poner las relaciones económicas bajo el mando de la sociedad. El pun-

to principal a destacar por esa teoría sería que las crisis sociales y las ecológicas tienen una causa común y por lo tanto necesitan una respuesta común, pese a las barreras históricas entre los movimientos socialistas y ecologistas.

Argumentaría igualmente que las crisis sociales y ecológicas que afrontamos tienen la misma causa, siendo esta el carácter insostenible del capitalismo. Si descartamos la posibilidad de que pueda desarrollarse un «capitalismo limpio» capaz de superar estas contradicciones, entonces se hace necesario un nuevo orden mundial. Para Jean-Marie Harribey, «el marxismo ecológico se plantea así el objetivo de subordinar la actividad social al valor de uso» (2009: 204). Por eso la teoría del valor de Marx resulta fundamental para cualquier teoría que trate de integrar los objetivos de la ecología y los de una transformación social progresista. Tenemos pues que pensar en lo que podría significar en términos prácticos la propiedad colectiva de los medios de producción. Una vez que se descartan las perspectivas del colectivismo estatal (*à la* URSS) y se acepta que el capitalismo ha alcanzado sus límites naturales, nos incumbe a nosotros la tarea de imaginar escenarios alternativos. La producción comunal, la propiedad social y la autonomía cultural son todas ellas facetas que debe asumir ese nuevo mapa social que emerge de las crisis ecológicas y sociales, totalmente interrelacionadas, del capitalismo contemporáneo.

Una ecología marxista incorporaría plenamente el paradigma marxista al siglo XXI, donde el capitalismo industrial ha sido sustituido como modalidad dominante por un nuevo capitalismo globalizado e informatizado. Lo que tenemos que desarrollar es una medida de los recursos nacionales no determinada únicamente por criterios de mercado como los «bonos de carbono» con los que se pretenden disminuir las emisiones contaminantes de CO_2. Muchos ecologistas, como Alain Lipietz (1992), se han sentido tentados por la propuesta de crear un mercado de permisos de contaminación, pero eso significa simplemente aceptar que la «magia del mercado» puede garantizar una distribución más racional de los recursos. La naturaleza no puede ser objetivada y valorada por puros criterios de mercado. La maximización del beneficio no puede (especialmente después de la crisis de 2008-09) servir como brújula para un futuro racional ecológico / social de la humanidad. Lo más interesante de este potencial acercamiento o síntesis ecológico / socialista es que, como sostiene Harribey, se encuentra «en la conjunción entre ética y política [y] la relación entre la ecología y la justicia social» (2009: 204).

3

SOVIETS MÁS ELECTRIFICACIÓN: EL MARXISMO Y EL DESARROLLO

El desarrollo suele ser considerado como la necesidad primordial de la condición humana. El marxismo, como muchos otros sistemas de pensamiento, ha tenido que hacer frente obligadamente a los problemas del desarrollo y el subdesarrollo. De hecho el desarrollo, ya sea en sus variantes capitalistas o socialistas, es fundamental para el proyecto marxista. Este capítulo repasa críticamente algunas de las principales interacciones entre los discursos del marxismo y del desarrollo. El propio Marx se mostró ambiguo a este respecto, con puntos de vista tempranos bastante mecánicos o unilineales sobre el progreso, equilibrados más tarde por algunos escritos más matizados sobre Rusia, por ejemplo. Lenin inició una nueva tendencia en la tradición marxista que iba a potenciar, de algún modo, una ideología desarrollista en muchos países del tercer mundo. Otra sección se ocupa de la cuestión, en cierto momento crítica, de la relación entre socialismo y subdesarrollo, y del hecho de que la mayoría de las revoluciones socialistas no hayan ocurrido en los países en los que el capitalismo estaba más avanzado. Al final del capítulo se examinan, por último, los compromisos más recientes de corrientes post-marxistas con la cuestión del desarrollo, ahora percibida de modo mucho más crítico y de hecho rechazada como una aspiración humana inexorable.

Marx y el desarrollo

Para Marx, el desarrollo y el capitalismo eran casi sinónimos. La visión de Marx del desarrollo también estaba totalmente envuelta en las ideas de la modernidad. La producción se internacionalizaba cada vez más y

el capital se centralizaba. El capitalismo avanzaba con un ritmo cada vez más frenético y el desarrollo se extendía a todo el globo. Esta visión de lo que podríamos llamar «marxismo del Manifiesto» es bastante explícita: «La burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción, y por consiguiente las relaciones de producción, y con ellas todas las relaciones sociales» (Marx y Engels, 1997: 25). Para el Marx del *Manifiesto Comunista*, «una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas los anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, son barridas, las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse» (Marx y Engels, 1997: 25-26). Esta excitante montaña rusa de la modernización es la esencia de la concepción marxiana del desarrollo. A medida que la burguesía reconfiguraba todo el escenario mundial, iba barriendo el antiguo orden y transformándolo todo a su propia imagen. El país más desarrollado era un espejo en el que los menos desarrollados podían vislumbrar su propio futuro.

La era burguesa, para el «marxismo del Manifiesto», es una época sin precedentes para el desarrollo de las fuerzas productivas: «La burguesía, durante su dominio de clase que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y colosales que todas las anteriores generaciones juntas» (Marx y Engels, 1997: 28). La naturaleza queda sometida a la humanidad, se aplica la química a la industria y la agricultura, el ferrocarril y el telégrafo revolucionan las comunicaciones. El insaciable impulso del desarrollo burgués desborda todos los obstáculos que se interponen en su camino. Los mercados están en constante expansión, las relaciones sociales capitalistas corroen todas las demás, la productividad aumenta a pasos agigantados. El «marxismo del Manifiesto», como podríamos llamarlo, es un discurso absolutamente modernista, como nos recuerda Marshall Berman de modo tan elocuente:

> a partir de su ansia implacable e insaciable de crecimiento y progreso; la expansión de los deseos humanos más allá de los límites locales, nacionales y morales; sus presiones sobre la gente para explotar no solo a sus semejantes, sino también a ellos mismos; la volatilidad y metamorfosis sin fin de todos sus valores en el torbellino del mercado mundial, su destrucción despiadada de todo y de todos a los que no puede utilizar... y su capacidad para explotar la crisis y el caos como un trampolín para un ma-

> yor desarrollo, para alimentarse de su propia autodestrucción (Berman, 1983: 121).

Por supuesto, Marx no se limitó a su himno de alegría por la burguesía y su papel revolucionario en el desarrollo de la sociedad humana. El proceso de desarrollo capitalista también estaba creando a sus propios «sepultureros», el proletariado o clase obrera. A medida que la burguesía –es decir, el capital– se desarrolla, también lo hace esa clase de trabajadores que venden su fuerza de trabajo como una mercancía a ese nuevo e insaciable modo de producción. El mismo proceso que revoluciona la sociedad crea la clase revolucionaria que derrocará el nuevo orden. Así, el capitalismo será consumido por el producto de su propia energía incandescente. El desarrollo de la sociedad capitalista moderna produce «dialécticamente», por decirlo así, la base para su propia superación. Ese proceso orgánico se concibe en términos bastante lineales como la unión de los trabajadores dispersos, primero en los sindicatos y más tarde en un partido político obrero. Del mismo modo que el feudalismo dio paso al capitalismo, el capitalismo dará paso al socialismo. Como proclamaban Marx y Engels en el *Manifiesto*: «En lugar de la vieja la sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno será la condición para el pleno desarrollo de todos» (Marx y Engels, 1997: 50). Así decía el Manifiesto, pero en la práctica el desarrollo capitalista no hacía más que extender sus alas en la época de Marx.

La ambigüedad de las ideas de Marx sobre el desarrollo queda ilustrada en sus escritos (periodísticos, a decir verdad) sobre la India. En estos infames pasajes Marx rinde homenaje a la función progresiva del colonialismo capitalista: «Inglaterra tiene que cumplir una doble misión en India: una destructiva, la otra regeneradora: la aniquilación de vieja sociedad asiática, y la implantación de las bases materiales de la sociedad occidental en Asia» (Avineri, 1969: 132). La industria moderna y el sistema ferroviario disolverían las antiguas divisiones del trabajo, sacarían de su «inercia» a los pueblos indígenas y arrastrarían al país en el rebufo del desarrollo capitalista mundial. Por supuesto,

> Los indios no cosecharán los frutos de los nuevos elementos de la sociedad sembrados entre ellos por la burguesía británica hasta que en la propia Gran Bretaña las nuevas clases dominantes se hayan visto suplanta-

> das por el proletariado industrial, o hasta que los propios hindoos [sic] hayan crecido lo bastante como para sacudirse el yugo inglés (Avineri, 1969: 137).

Si bien esos pasajes pueden ser leídos como respaldo para el efecto civilizador del capitalismo occidental sobre la barbarie oriental, de hecho los escritos de Marx sobre la India, sin duda unilaterales, circunstanciales y no demasiado bien informados, son coherentes con el mensaje del *Manifiesto*. El capitalismo es una fuerza revolucionaria, pero engendra la causa de su propia destrucción final.

Donde Marx comenzó a romper con su concepción previamente mecanicista / modernista sobre el desarrollo fue en relación con Rusia. En 1881 Marx dedicó bastante tiempo y esfuerzo a redactar una respuesta a Vera Zasúlich sobre la naturaleza de la comuna campesina rusa. Marx venía estudiando la situación rusa desde 1861, el año de la «emancipación de los siervos». La pregunta era si la comuna era solo un residuo de todo que era arcaico en la sociedad rusa o si era un presagio de un futuro «comunista». La intervención de Marx en este debate fue bastante clara. Preveía dos posibles alternativas. La primera implicaría que el capitalismo de estado penetrara y destruyera la comuna. La segunda opción, en cambio, era que la comuna se convirtiera «en palanca para la regeneración social en Rusia» [der Stützpunkt der sozialen Wiedergeburt Rußlands: *MEW*, vol. 35, p. 167] (Shanin, 1983: 124; 1990: 162). A raíz de una «Revolución rusa», que Marx y Engels creían inminente, la comuna se convertiría en un trampolín para un nuevo modo de organización. Los custodios de los archivos de Moscú después de la revolución de 1917 descubrieron esas cartas de Marx y se sorprendieron por su heterodoxia. La «desviación populista» que los «marxistas» ortodoxos descubrieron en esas cartas se atribuyó a la posible senilidad del maestro (que tenía entonces sesenta y tres años) o, según otra versión, a su delicadeza y su deseo de no desanimar demasiado a los revolucionarios rusos de la época.

La importancia del interés de Marx por los asuntos de la Rusia prerrevolucionaria no puede ser subestimada. Lo que Marx cuestionaba, sobre la base del caso ruso, era la tendencia a convertir su análisis del capitalismo maduro en *El Capital* en un esquema de inevitabilidad histórica. Esto tiene implicaciones importantes para cualquier teoría del desarrollo y, al parecer, contradice su dictamen anterior de que cualquier país atrasado puede ver su futuro en el espejo de los más avanza-

dos. Lo que Marx argumentó en realidad más tarde, en una carta al editor de *Otechestvenniye Zapisky*, era que «metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica sobre la trayectoria general que todos los pueblos están destinados a seguir, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en que se encuentren [...] supone honrarme y avergonzarme demasiado» (citado en Shanin, 1983: 159; 1990: 174). Ahí se ve un rechazo de cualquier aplicación determinista y sin matices de supuestas «leyes» del desarrollo histórico. Marx estaba así afrontando, de hecho, la naturaleza desigual y combinada del desarrollo en términos llamativamente «modernos». Lo que Marx y Engels preveían en el prefacio de 1882 al *Manifiesto Comunista* era que la Revolución rusa actuara como una «señal para la revolución proletaria» en Occidente, de forma que ambas «se complementaran mutuamente».

Como es bien sabido, Marx nunca desarrolló una teoría del imperialismo como tal. Sin embargo, su teoría del capitalismo y su desarrollo prevé la creación de una economía capitalista mundial. Ya el *Manifiesto* era elocuente en cuanto a la misión de la clase capitalista: «Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción; las constriñe a introducir la llamada la civilización, es decir, a hacerse burguesas. En una palabra: se forja un mundo a su propia imagen» (Marx y Engels, 1997: 27). Marx entendía que, tras el proceso de disolución de las viejas estructuras sociales, lo que las reemplazara dependería principalmente del carácter del propio modo de producción antiguo. Para ello desarrolló una teoría incompleta de los modos precapitalistas de producción, incluidas la comunidad primitiva sin clases, la sociedad basada en la esclavitud de la era clásica, la sociedad feudal caracterizada por la servidumbre, y en algunas versiones un modo de producción «asiático» (véase Bailey y Llobera, 1981). Sin embargo, está claro que para Marx todos los modos de producción anteriores a la sociedad capitalista / burguesa son simplemente parte de la prehistoria de esta. El callejón sin salida estructuralista de las controversias sobre los modos de producción es uno de los retoños más improductivos del marxismo teleológico, por no decir teológico.

Marx tampoco tenía una idea particularmente desarrollada de lo que hoy llamaríamos el tercer mundo. Sin duda era consciente del papel del saqueo colonial en cuanto a engrasar las ruedas de la Revolución Industrial. Sin embargo, en el análisis de los factores internos y

externos de la «acumulación primitiva» que dio origen al capitalismo, Marx daba prioridad, sin duda, a la primera dimensión. Autores posteriores, en sus debates sobre el imperialismo y la dependencia, invirtieron el orden y dieron prioridad a la dimensión externa como explicación de por qué el capitalismo surgió en algunas regiones del mundo y no en otras. Anthony Brewer señala correctamente: «El mayor acento en los factores externos es coherente con una imagen del capitalismo de la que es una característica definitoria una jerarquía centro-periferia a escala mundial, pero tal definición del capitalismo no se encuentra en Marx» (1980: 44). Cierto es, por ejemplo, que en sus escritos sobre Irlanda se puede constatar su conciencia de los efectos retardatarios del colonialismo sobre el desarrollo. Sin embargo, el objetivo principal de su escritos teóricos (a diferencia de los periodísticos) es el desarrollo interno del capitalismo como modo de producción y su afán de recrear el mundo entero a su propia imagen.

Marx nos dejó pues un legado ambiguo sobre la cuestión del desarrollo. Probablemente habría estado de acuerdo con la declaración en otro tiempo herética de Geoffrey Kay de que «el capital creó el subdesarrollo, no porque explotara el mundo subdesarrollado, sino porque no lo explotó lo suficiente» (Kay, 1975: 2). Este punto de vista es totalmente opuesto a la mayoría de las teorías marxistas posteriores del desarrollo y el subdesarrollo. No es, por supuesto, una visión armónica del desarrollo del mundo capitalista y no excluye un énfasis en la explotación, tal como Marx la entendía con respecto a India o Irlanda. Marx tampoco aconsejaba a los movimientos nacionalistas de esos países esperar simplemente a que el desarrollo capitalista los hiciera «madurar» para la revolución. La clave de sus argumentos era que, mientras que las formas anteriores de capital (como el comercial) simplemente destruían y saqueaban, el capital industrial también transformaba al tiempo que destruía los viejos modos de producción. Una simple mirada a la India o el Brasil actuales probablemente respaldaría el enfoque subyacente de Marx bajo la cuestión del desarrollo. El florecimiento o énfasis etnocéntrico / occidentalista / modernista probablemente no restaría valor a esa confirmación fundamental de la investigación original y las predicciones de Marx.

Engels era mucho menos ambiguo sobre la cuestión de desarrollo y mantenía una concepción más marcadamente unidimensional de la modernización. Mientras que Marx se resistió a los intentos de convertir su teoría del capitalismo en una teoría de la «*marche générale*» de la

historia, Engels se movía precisamente en esa dirección. El marco evolutivo que Engels desarrolló quedó muy claro en su ensayo de 1875 «Las relaciones sociales en Rusia», donde concluía: «Solo un alto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad posibilita aumentar la producción lo suficiente para que la eliminación de las diferencias de clase se haga realmente progresiva, para sobrevivir sin engendrar el estancamiento o el declive del modo de producción social» (citado en Bideleux, 1985: 23). En 1892 Engels se comprometía aún más firmemente con la necesidad de la industrialización capitalista, como muestra una carta a uno de los seguidores rusos de Marx: «el capitalismo abre nuevas perspectivas y nuevas esperanzas. Mira lo que ha hecho y está haciendo en Occidente [...] No existe un gran mal histórico sin un progreso histórico que lo compense» (citado en Bideleux, 1985: 27). Engels llegó así a la codificación mecanicista de una teoría del desarrollo «marxista», profundamente fatalista en cuanto al avance inexorable y mecánico del capitalismo, y bastante insensible en cuanto a sus «efectos secundarios» en el terreno social.

El leninismo y el desarrollo

Resulta irónico, dada la historia posterior del marxismo-leninismo, que cuando Lenin afrontó el tema de la comuna rusa a mediados de la década de 1890 se opusiera implícitamente a las opiniones de Marx sobre el mismo fenómeno. Sus opiniones sobre el campesinado ruso eran extremadamente negativas, haciendo hincapié en su carácter individualista. La creencia en los «instintos comunistas» de los campesinos había infectado a muchos socialistas rusos que « se basaban ingenuamente en una idea puramente mítica de la economía campesina como un sistema comunal especial» (citado en Bideleux, 1985: 71). Lenin empleó la etiqueta de «populismo» para criticar a los socialistas rusos que buscaban eludir de algún modo el capitalismo a través de la comuna. Para Lenin, que seguía los pasos de Engels más que los de Marx, solo el proletariado industrial (por minúsculo que fuera) podía encabezare una revolución: «solo la etapa superior de desarrollo capitalista, la industria con todas sus máquinas a gran escala, crea las condiciones materiales y las fuerzas sociales necesarias para [...] la lucha política abierta hacia la *revolución comunista victoriosa*» (citado en Bideleux,

1985: 73). Tenemos ahí una concepción del desarrollo que es bastante unidimensional y mecánica. La visión negativa de la comuna campesina es ciertamente discutible, y explica políticamente la falta general de apoyo del campesinado al partido bolchevique de Lenin.

Lenin desarrolló algo más sus ideas en su libro, escrito y publicado poco antes del cambio de siglo, *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (1974 [1899]), considerado por muchos como uno de los mejores estudios marxistas de la aparición del capitalismo a partir del feudalismo. El tema aparentemente técnico que afrontaba Lenin en aquel texto es el de cómo se formó el mercado interno del capitalismo ruso. Pretendía mostrar cómo se estableció la economía mercantil en todas las ramas de la vida económica, y cómo la división del trabajo acabó dominada por el capitalismo. En contra de los argumentos sub-consumistas de los «populistas», Lenin demostró convincentemente que el capitalismo había creado para sí mismo un mercado nacional en Rusia. Su concepción del desarrollo capitalista se centraba en la cuestión de la diferenciación social, que examinaba en detalle en relación con la población rural. Cabe señalar que exageraba claramente el papel del capitalismo en aquella etapa, tratando como capitalistas «estructuras económicas que Marx calificaba explícitamente como *pre-capitalistas*» (Harding, 1977: 87). Lenin admitía que sus textos anteriores habían dado lugar a una «*sobreestimación*» del grado de desarrollo capitalista en la agricultura rusa, pero lo que queda claro es que su concepción temprana del desarrollo se centraba totalmente en el desarrollo interno del capitalismo en Rusia.

Lo más conocido de Lenin, o del leninismo, es su teoría del imperialismo, elaborada durante el Primera Guerra Mundial, y que constituía un punto de inflexión en cuanto a la visión de Marx de la función progresiva del capitalismo a escala mundial y a su propio análisis en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. No es muy exagerado decir, como Bill Warren, que «al superar efectivamente la opinión de Marx y Engels sobre el carácter de la expansión imperialista, Lenin puso en marcha un proceso ideológico que borró del marxismo cualquier rastro de la opinión de que el capitalismo sería un instrumento de progreso social, incluso en las sociedades precapitalistas» (1980: 48). A partir de aquel momento la tradición marxista comenzaría a ver el mundo como un sistema caracterizado por la jerarquía centro-periferia y al imperialismo como un bloqueo o impedimento para el desarrollo. Era fácil entender que a un movimiento político que pretendía obtener apoyo en-

tre los pobres y oprimidos de todo el planeta le resultaría difícil mantener la postura de Marx sobre la India, por ejemplo. Aunque Marx nunca ignoró el efecto negativo de la expansión capitalista a escala mundial, sin duda destacaba el efecto positivo que tendría sobre las fuerzas productivas. En el período de crisis, expectativas e incertidumbre de la Primera Guerra Mundial, una observación altanera y distante de ese tipo parecía en cambio fuera de lugar.

La obra de Lenin sobre el imperialismo no era, ni pretendía ser, una investigación de primer orden o innovadora. Se basaba en gran parte en obras de otros, como la del marxista Bujarin o la de Hobson, que no era marxista. Subrayaba lo que veía como tendencias clave de la época, tales como la concentración del capital, su exportación a países «subdesarrollados» y el predominio del capital financiero (una fusión del capital industrial y bancario). El objetivo político de Lenin era contrarrestar la idea de Kautsky del «ultraimperialismo», que implicaba un reparto bastante acompasado y pacífico del mundo entre las grandes potencias. Lenin intentaba mostrar, en cambio, la tendencia inevitable hacia la guerra mundial, implícita en el aumento de la competencia interimperialista en todo el mundo. Lo que más le preocupaba no era, sin embargo, el impacto del imperialismo capitalista en el mundo colonial. Reconocía que «la exportación de capital repercute en el desarrollo del capitalismo en los países a los que se exporta» (Lenin, 1970: 744). Aun así, Lenin también se inclinaba hacia posiciones subconsumistas que había criticado anteriormente, por ejemplo en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. En particular, se convirtió en el precursor de la escuela neomarxista del subdesarrollo (Paul Baran y Andre Gunder Frank, por ejemplo), con el argumento de que el imperialismo se convertiría en un grillete o un freno para el desarrollo, refiriéndose a que «la *tendencia* al estancamiento y la descomposición, inherente al monopolio, sigue operando, y en ciertas ramas de la industria, en algunos países, o durante ciertos períodos de tiempo, llega a imponerse» (Lenin, 1970: 774).

Poco a poco se impuso esa última tendencia a ver el imperialismo y el capitalismo monopolista como la etapa más alta o última del capitalismo. No solo eso, sino que también se impuso la opinión de que el imperialismo se había convertido en el principal obstáculo para el desarrollo. Toda ambigüedad había desaparecido en el momento del VI Congreso de la Internacional Comunista en 1928, en el que una resolución clave argumentaba: «La época del capitalismo es la época del

capitalismo agonizante [...] El sistema capitalista en su conjunto se está acercando a su colapso final» (citado en Claudín, 1970). Ese era el diagnóstico general, pero en concreto, en lo que se refería al mundo colonial, el movimiento comunista comenzó ahora a dar prioridad a su alianza con los movimientos nacionalistas de liberación. Es ese imperativo político el que explica las resoluciones que presentaban al imperialismo, de forma explícita y sin ambigüedades, como un retroceso económico, y la inversión de capital extranjero, no solo como una afrenta a la dignidad nacional, sino también como un simple drenaje de recursos nacionales. A partir de entonces el desarrollo se convirtió en sinónimo de desarrollo nacional. De algún modo el capital adquirió una coloración política, de manera que las mismas relaciones sociales de producción podían ser entendidas como saludables si quedaban bajo el control de la burguesía nacional, o explotadoras si quedaban bajo un control internacional o imperialista. La posterior escuela del «desarrollo del subdesarrollo» (Gunder Frank) tiene ahí sus orígenes intelectuales / políticos.

Dentro de la propia Rusia, tras el triunfo de la revolución en 1917 y el establecimiento de un nuevo orden social, se abrió un serio debate económico sobre las estrategias alternativas de desarrollo, que también formó parte de la lucha política para ver quién y con qué política iba a suceder a Lenin tras su muerte en 1924. Los temas iban desde aspectos técnicos de la planificación, pasando por la cuestión intermedia de la prioridad que debía darse a la industria en comparación con la agricultura, hasta la gran cuestión política de si el «socialismo en un solo país» era o no realmente factible. Muchos de los temas centrales en la economía del desarrollo durante los últimos cincuenta años aparecieron por primera vez en los debates soviéticos de la década de 1920 mientras el país se recuperaba de los estragos de la guerra civil. Para Moshe Lewin estos debates eran esencialmente una batalla por o en contra del establecimiento de un nuevo modelo de desarrollo: «una economía totalmente, o casi totalmente, nacionalizada y un sistema político dirigido por un partido único convirtieron a todo el sistema en un partido-estado *sui generis*» (1975: xiv). En cierto sentido aquel fue el primer laboratorio del marxismo para ensayar sus recetas para el desarrollo, afrontar las realidades incómodas y ajustar sus dictados teóricos al mundo real en el que ahora operaban.

Nicolai Bujarin es una figura casi olvidada que desarrolló un proyecto socialista gradual coherente durante aquellos debates (véase Co-

hen, 1980). Bujarin tenía una opinión más positiva (o neutral) del campesinado que Lenin, y concibió en 1921 la conciliatoria Nueva Política Económica (NEP) como un plan a más largo plazo. Bujarin vio la necesidad de un modelo de desarrollo orgánico y de estabilidad política. Como resume Robert Bideleux, esto implicaba «un desarrollo equilibrado y de refuerzo mutuo, en gran medida autárquico, de la agricultura a pequeña escala e industrias ligeras impulsadas por el aumento del nivel de consumo [...] y por la oferta de incentivos económicos positivos a la ciudad y al campo» (1985: 84). Si esta era la opción derechista, la izquierdista fue argumentada con bastante coherencia por Evgeny Preobrazhensky (1979). A su modo de ver, el nuevo estado soviético tenía que priorizar un desarrollo industrial acelerado financiado por el estado. Preobrazhensky defendía, en una palabra, un modelo de desarrollo avanzado intensivo en capital –fordismo–, cuya financiación provendría de varias fuentes pero incluiría una succión de parte del «beneficio capitalista privado» y del sector campesino. El conflicto entre el modelo gradualista de acumulación y la industrialización forzada iba a dominar, y hasta cierto punto todavía lo hace, aunque en forma diferente, el debate sobre el desarrollo.

El debate más conocido de aquella época es por supuesto el que se dio entre Stalin y Trotski, entre el «socialismo en un solo país» y la «revolución permanente». En cierto sentido, esa gran cuestión ocultó algunas de las polémicas menores entre los dos líderes tras la muerte de Lenin. Trotski y una serie de economistas como Kondratiev (famoso por las «ondas» que llevan su nombre) argumentaron en favor de un modelo de industrialización de coste mínimo basado en la mayor integración internacional del nuevo estado soviético, una rigurosa planificación industrial y un equilibrado intercambio urbano-rural. Era un modelo de desarrollo dinámico y modernista. Stalin, por el contrario, optó por la autosuficiencia cuando encadenó una larga serie de modelos de desarrollo autárquicos supuestamente socialistas. Propuso una industrialización a gran escala por sustitución de importaciones, basada en prolongados términos de intercambio desfavorables con el campesinado, al que se infligieron una serie de «medidas de emergencia» y luego un terror absoluto que arrebató sus tierras a unos 5 millones de agricultores o los envió a los campos de trabajo. El modelo soviético de desarrollo impuesto por Stalin no era más que una farsa que no tenía nada que ver con lo que Marx o Lenin habían defendido nunca, y que fue mucho más allá de los debates entre la izquierda y la derecha a me-

diados de la década de 1920, que el autoritarismo de Stalin sin duda trascendió con su brutalidad característica.

A medida que la Unión Soviética se consolidaba y el estalinismo reforzaba su control sobre la sociedad, el leninismo se transformó en una auténtica ideología del desarrollo para lo que pronto se iba a convertir en el «tercer mundo». La ideología de la revolución proletaria en Occidente se transmutó en la ideología de la movilización campesina en Oriente y luego en la ideología de las elites modernizadoras en el Sur. David Lane afirma sin rodeos que «el leninismo es la ética del desarrollo del marxismo» (1974: 31). Por supuesto, se podría argumentar que ese juicio es unilateral, pero capta la trayectoria de determinada versión estatal del leninismo. El «marxismo-leninismo» depurado del estado soviético burocrático-autoritario sirvió en un momento como cobertura legitimadora de los países recién industrializados o NICs (del inglés *Newly Industrialized Country*). Este leninismo estaba muy cerca, en muchos aspectos, de la teoría de la modernización estadounidense de la década de 1950. Stalin, como era previsible, lo expresó abruptamente, sin andarse con rodeos:

> La industrialización socialista es el desarrollo de la gran industria, y en primer lugar de la industria pesada, a un nivel en que se convierte en la clave para la reorganización de toda la economía nacional sobre la base de la tecnología de la maquinaria avanzada, que asegura la victoria del socialismo y fortalece la independencia técnica y económica del país y su capacidad defensiva frente al mundo capitalista (Stalin, 1973: 351).

Sean cuales sean los méritos de esa declaración en relación con la teoría del desarrollo, está sin duda a mucha distancia del *Manifiesto Comunista*.

Fue el propio Lenin quien indujo esa versión productivista-economicista-desarrollista del marxismo con su famosa definición del comunismo en 1920 como «el poder de los soviets más la electrificación de todo el país», una expresión extrema, pero sin duda representativa, del leninismo como ideología del desarrollo. No es nuestra tarea aquí condenar su reducción del socialismo a la industrialización, sino simplemente poner de relieve hasta qué punto el leninismo se convirtió en un puente entre el marxismo clásico y las teorías más recientes del desarrollo, desde la teoría de la modernización hasta la teoría de la dependencia más radical de la década de 1970. Durante todo un período his-

tórico en las décadas de 1950 y 1960, en una serie de países del tercer mundo, no todos ellos declaradamente socialistas, el modelo de desarrollo soviético cobró fuerza. El marxismo soviético llegó incluso a formular una teoría particular de un «modo de desarrollo no-capitalista» como una supuesta tercera vía entre el modelo occidental y un modelo marxista considerado utópico para las condiciones reales del tercer mundo. Al legitimar muchos regímenes industrializadores autoritarios o populistas en el tercer mundo, ese híbrido particular del «leninismo» contribuyó a estabilizar el dominio capitalista en todo el mundo y permitió al imperialismo eliminar muchas de las características del colonialismo que ahora eran un impedimento, más que otra cosa, para el desarrollo capitalista.

Socialismo y subdesarrollo

Una «paradoja» muy discutida es que, si bien Marx esperaba que el socialismo floreciera en los países capitalistas más avanzados, la mayoría de las revoluciones socialistas se produjeron en condiciones de subdesarrollo relativo o absoluto, de modo que la práctica socialista parecía contradecir la teoría socialista. En un primer nivel la cuestión es indiscutible y explica por qué el socialismo y el desarrollo se convirtieron prácticamente en sinónimos en muchas regiones del mundo. Sin embargo, a otro nivel, no es de extrañar que, en condiciones de subdesarrollo, amplios sectores de la población llegaran a ver el socialismo como algo potencialmente liberador. Por otra parte, Lenin presentó en su exposición sobre el imperialismo la tesis de que el sistema capitalista mundial se rompería por su «eslabón más débil», lo que apunta hacia una interpretación realista de la revolución, sin el estorbo de la teleología marxista ni de ninguna otra, de modo que toda una gama de factores políticos, ideológicos o estratégicos puede crear una situación «madura» para la revolución. No se trata de esperar simplemente que el desarrollo de las fuerzas productivas alcance el punto en que un país está «maduro» para el socialismo.

Sea una «paradoja» o una consecuencia natural del desarrollo desigual capitalista, lo cierto es que los regímenes socialistas han heredado casi siempre el legado del subdesarrollo, que imponía formidables restricciones al estado socialista en ciernes. No solo debían buscar una

distribución más igualitaria de los ingresos, sino que también debían potenciar un gran avance en términos de desarrollo económico. La «gigantomania» de Stalin no era solo el producto de su imaginación febril y su ansia de poder. Tras la revolución, un país podía verse devastado con facilidad por la guerra externa o interna. Probablemente contaba con una escasa base industrial y un mercado interior subdesarrollado. Aunque dispusiera de recursos naturales, estos podían no ser inmediatamente accesibles. En cuanto a los recursos humanos, podían no estar dotados de un gran entrenamiento o educación. Todo esto significa que las condiciones para el desarrollo del socialismo no siempre eran las mejores. No es sorprendente que Paul Baran admitiera en una ocasión: «El socialismo en países atrasados y subdesarrollados tiene una fuerte tendencia a convertirse en un socialismo atrasado y subdesarrollado» (1968: viii).

El subdesarrollo de las fuerzas productivas también significa el subdesarrollo de la clase obrera, principal agente de transformación en el esquema marxista clásico. En las revoluciones socialistas generalmente consideradas de base campesina, como la china, es posible detectar cierto papel de la clase obrera, pero muy a menudo el «partido obrero» ha sustituido de hecho la participación efectiva en las luchas revolucionarias de la gran masa de los trabajadores. La cuestión principal es que resulta difícil concebir el desarrollo del socialismo en el contexto de lo que solían ser condiciones económicas y sociales pre-capitalistas. La socialización de los medios de producción era a menudo sustituida por una socialización de la miseria. Hasta ideas relativamente optimistas sobre las perspectivas del socialismo en África, como las de Kidane Mengisteab, admitían que «en estas condiciones, sin embargo, aunque la toma del poder estatal pueda ser revolucionaria, el socialismo que se puede desarrollar solo será evolutivo» (Mengisteab, 1992: 86). Puede darse el caso de que lo mejor que el socialismo, en condiciones de subdesarrollo, puede lograr es (fue) el desarrollo del capitalismo en condiciones ligeramente más democráticas. Pero incluso esto es poco probable, no obstante, dado el contexto político internacional prevaleciente en el que tuvieron lugar las revoluciones socialistas.

Al legado del subdesarrollo hay que añadir el entorno internacional hostil que tuvieron que afrontar los regímenes socialistas a partir de 1917. Ser un «eslabón débil» en la cadena imperialista pudo facilitar una revolución socialista, pero no cabía dudar de que se produciría a

continuación una agresión imperialista. Este fue el caso de Rusia, Cuba, Vietnam y Angola. La autodeterminación revolucionaria, nacionalista, tenía lugar en el contexto de un sistema imperialista. Las guerras, los boicots, las agresiones externas y los bloqueos han sido un hecho en la mayoría de las revoluciones triunfantes. La transición hacia el socialismo ha estado así «sobredeterminada» por las condiciones que prevalecían en el sistema político internacional. Esta situación solo podía exacerbar unas condiciones internas ya difíciles para el desarrollo democrático, por no hablar del socialista,. El equilibrio interno de fuerzas entre la transformación democrática y la restauración se inclinaba inevitablemente hacia esta última. Aunque a corto plazo la agresión externa puede acelerar la transformación de las relaciones sociales después de la revolución, a largo plazo le basta mantenerse para debilitar fatalmente el proyecto de transformación o convertirlo en una dirección militarista autoritaria, como ocurrió en Nicaragua.

Las limitaciones gemelas del subdesarrollo económico y la agresión externa han llevado a muchas revoluciones victoriosas hacia la autosuficiencia, cuando no hacia la autarquía absoluta. La teoría radical de la dependencia en el tema del desarrollo, que se basaba en el concepto de imperialismo de Lenin, abogaba por alguna forma de «desvinculación» de la economía mundial como remedio para el subdesarrollo. La liberación nacional, se definiera como se definiera, se convirtió en un objetivo central de los movimientos y regímenes socialistas (véase el capítulo 7). Esto es comprensible, pero no llevaba al socialismo tal como lo entendía Marx. Tampoco hay que mirar más allá de la experiencia de Birmania o Kampuchea para ver el terrible coste de la autarquía como sustituto del socialismo. Incluso podemos cuestionar el resultado final de la industrialización por sustitución de importaciones como medio para promover la autosuficiencia y la independencia nacional. En un balance severo, pero en última instancia realista, Bideleux comentaba antes del colapso del socialismo real: «De hecho, todos los estados comunistas han acabado siendo cada vez más dependientes de los combustibles, materias primas, equipos, asistencia técnica y crédito soviéticos, fuertemente subvencionados; del acceso preferente a los mercados «blandos» soviéticos para sus artículos relativamente inferiores y de menor valor comercial; y de la tecnología y las finanzas occidentales» (1985: 152).

A estas alturas está claro que los regímenes socialistas del siglo XX se hallaban más en el «reino de la necesidad» que en el prometido «rei-

no de la libertad». En cuanto al tema de este capítulo, eso significaba que el socialismo, tal como se materializó en realidad, debió afrontar sobre todo los problemas del subdesarrollo. Como argumentan Ken Post y Phil Wright, la principal característica de todos los regímenes socialistas es que han sido «economías con recursos limitados», cuya característica principal era «la reproducción continua de la escasez o, alternativamente, la subproducción continua, en contraste con la sobreproducción del capitalismo» (1989: 72). En ese escenario eran inevitables los conflictos de distribución entre la industria y la agricultura, la inversión y el consumo o el gasto militar y el civil, por ejemplo. No había una abundancia a socializar, ni irracionalidad a ser subsanada en beneficio de todos, ni círculo benigno o virtuoso a la espera de ser activado. Sin duda es fácil ver cómo, desde el comienzo, había una tendencia hacia la plena reinserción en el mercado mundial en un intento de escapar de las limitaciones críticas de recursos que afrontaron las nuevas economías socialistas.

A una economía de recursos limitados le resulta muy difícil escapar de la «ley del valor» capitalista y poner en marcha el sistema de planificación considerado esencial para una transición al socialismo. La idea era que el estado controlaría los medios de producción y distribución lo bastante como para actuar como un contrapoder a la ley del mercado. La planificación central se veía como un elemento clave para la obtención de control social sobre la economía. E. V. K. Fitzgerald llegó a sostener, con Nicaragua en mente, que «el avance hacia la socialización efectiva del sector empresarial de la economía a través de la subordinación al plan puede ser [...] más rápido que en una economía mayor y más desarrollada» (1986: 44). La idea era que los precios podrían establecerse mediante un cálculo económico por un poder de decisión central sin recurrir a las fuerzas de mercado internas. En la práctica, ese modelo no tuvo éxito y el mercado capitalista internacional resultó totalmente corrosivo para cualquier intento nacional de control sobre las palancas del poder económico. La planificación central resultó ser tan quimérica como la autosuficiencia. La fragmentación del estado posrevolucionario y la «dolarización» de la economía fue el resultado aparentemente inevitable impuesto por un mundo capitalista hostil.

Ante la inevitable contradicción generada por las políticas económicas del socialismo de estado, era extremadamente poco probable que la reforma económica lograra sus objetivos. Como explica Janos

Kornai: «el socialismo estalinista clásico es represivo e ineficiente, pero constituye un sistema coherente. Cuando comienza a reformarse, esa coherencia se debilita y crecen sus contradicciones internas» (1992: xxv). De acuerdo con ese argumento, que Kornai respalda con una vasta experiencia y detallado material histórico, la reforma está destinada al fracaso porque el sistema socialista es incapaz de renovarse internamente. Ahí es sin duda donde el capitalismo resulta «superior» como modo de producción, dada su capacidad casi infinita para reformarse y transformarse a sí mismo, su habilidad para renovarse, incluso (si es preciso) mediante crisis. Los debates en torno al «socialismo de mercado», que parecían tan fascinantes hace treinta años, ahora solo suenan pintorescos. Los cambios revolucionarios en Rusia desde 1989 no son más que un dramático ejemplo de cómo el cambio gradual y los retoques reformistas no fueron capaces de establecer una economía socialista viable a largo plazo.

El balance del socialismo y el subdesarrollo o el socialismo subdesarrollado es, inevitablemente, mixto. Adrian Leftwich sostiene que en los estados socialistas bien asentados, como China, Cuba y Corea del Norte, «las formas más graves de opresión, desigualdad, enfermedad y pobreza que reinaban antes de la revolución se han eliminado; la industrialización ha progresado en buena medida; y la esperanza media de vida y la mortalidad infantil perinatal [...] ofrecen niveles que resisten bien la comparación, cuando no superan, los de las sociedades industrializadas» (1992: 38). A otros estados socialistas establecidos más recientemente, como los de Angola y Mozambique, Yemen o Afganistán, no les fue tan bien en cualquiera de los indicadores de desarrollo social convencionales. Se podría ir aún más lejos y preguntarse si, por ejemplo, al escaparate del socialismo para el tercer mundo, Cuba, le ha ido realmente mucho mejor que si hubiera seguido una vía de desarrollo capitalista dependiente. En vísperas de la revolución Cuba estaba entre los países más acomodados de América Latina, no solo en términos de renta per cápita, sino también de los indicadores de salud, por ejemplo. Hay límites, por supuesto, a la utilidad de ese tipo de ejercicio hipotético, pero lo cierto es que Cuba no ha podido proporcionar una alternativa de desarrollo modelo como originalmente esperaba la teoría de la dependencia.

El socialismo fue considerado en algún momento como el mejor medio para «ponerse al día» con las sociedades capitalistas occidentales avanzadas. En 1936 Jawaharlal Nehru hablaba en nombre de muchos

líderes nacionalistas del tercer mundo cuando declaró: «No veo ninguna otra manera de poner fin a la pobreza, el gran desempleo, la degradación y el sometimiento del pueblo indio, sino a través del socialismo» (Nehru, 1972-83, 108). Algunos años después, Nikita Jruschev todavía podía hablar, con cierta credibilidad, de «ponerse al día» con Occidente, cuando el Sputnik subía hacia las estrellas y las cosechadoras mecánicas recogían abundante grano. Sin embargo, cincuenta años después de la emocionada profesión de fe de Nehru, estaba muy claro que el «desarrollo socialista» era solo una pálida imitación de su progenitor capitalista, con sus propias características e ineficiencias indeseables. Queda poca justificación para los argumentos de Gordon White, apenas cinco años antes de las grandes revueltas populares anticomunistas de 1989, cuando afirmaba que, para países de tamaño medio del tercer mundo, con una base razonable de recursos y «un liderazgo decidido y una población relativamente homogénea [...], el modelo soviético no puede ser descartado como opción estratégica» (White, 1983: 13). Corea del Norte no es seguramente un buen ejemplo en el que basar ese argumento.

Post-desarrollo

Si hasta ahora hemos dado por sentado en buena medida el propio concepto de desarrollo, ahora tenemos que cuestionar su significado. No podemos suponer simplemente, desde una perspectiva crítica, que el desarrollo es bueno de por sí. Los recientes intentos de deconstruir el discurso del desarrollo han contribuido a destacar su papel menos benigno. Gustavo Esteva apunta a la aparente contradicción de que, mientras que «el desarrollo ocupa el centro de una constelación semántica increíblemente potente [...], muy pocas palabras son tan débiles, tan frágiles y tan incapaces de dar contenido y significado al pensamiento y comportamiento como esta» (1992: 8). El desarrollo actúa como un lugar común y su significado indefinido le priva prácticamente de sentido. Sin embargo, su inflación conceptual lo ha llevado a dominar casi todas las recomendaciones para el mundo no occidental. Parece actuar como una metáfora de la vía occidental; una palabra para representar un mundo que se construirá a su propia imagen. Lejos de ser benigno, un objetivo saludable en el que todas las tendencias políti-

cas podrían coincidir, el desarrollo comienza a ser entendido como un mecanismo de disciplina en el sentido de Foucault.

Foucault proporcionó algunas ideas fundamentales sobre la dinámica del poder y el conocimiento en las sociedades occidentales. Desde esa perspectiva podemos entender el desarrollo como la ampliación al mundo no occidental de los mecanismos disciplinarios y normalizadores del modernismo. Bajo el manto protector del desarrollo se creó un campo discursivo que determinaba qué preguntas se podían hacer y cuáles no. El desarrollo es el despliegue de poder/saber para lidiar con el «subdesarrollo» de modo parecido al nacimiento de la psiquiatría para hacer frente a la «locura». Arturo Escobar ha argumentado enérgicamente a este respecto que «el despliegue del desarrollo no solo ha contribuido significativamente a mantener la dominación y la explotación económica, sino que el propio discurso tiene que ser desmontado si los países del "tercer mundo" quieren seguir un tipo diferente de desarrollo» (Escobar, 1984: 378). Desde ese punto de vista resulta inútil matizar el desarrollo, por decirlo así, hablando de «desarrollo sostenible», «desarrollo integrado» o «desarrollo endógeno». Aunque parezcan más progresistas, esas matizaciones al desarrollo son vistas simplemente como una de manera de mitigar los desafíos a la dominación occidental y de integrar y domeñar la resistencia.

Cabría pensar que el marxismo está a salvo de ese tipo de crítica; después todo, ha ido bastante por detrás del imperialismo occidental como agente del desarrollo. Sin embargo, el marxismo es una parte integral del paradigma modernista, y en muchos sentidos su encarnación. De hecho, el desarrollo puede entenderse como un eje central en toda la obra de Marx. El concepto hegeliano de la historia como despliegue del Espíritu y el concepto darwinista de la evolución se entrelazan y fusionan en la noción marxista clásica del desarrollo. Como se ha visto anteriormente, el marxismo exuda confianza en el avance de la historia y el inexorable progreso del desarrollo. Las etapas marxistas de la historia de la humanidad –la sucesión de los modos de producción– están imbuidas de una concepción modernista del desarrollo. Así pues, desde una perspectiva post-marxista, tenemos que establecer cierta distancia crítica con respecto a esa concepción. Por diversas que puedan ser las contradicciones que el marxismo pueda contener dentro de sus diferentes manifestaciones teóricas y políticas, está claramente embebido del espíritu de la Ilustración y su concepto de desarrollo. Una forma de ilustrar este argumento se-

ría a través de una discusión de la teoría de la dependencia, la radical, marxista, y otras.

No es este el lugar para exponer una genealogía del concepto de dependencia (cf. Kay, 1989). La cuestión es que la teoría de la dependencia surgió a finales de 1960 como una crítica supuestamente radical de la teoría ortodoxa, conservadora, de la modernización. Invertía en todos sus principios los argumentos del discurso dominante. Donde la teoría de la modernización veía la difusión del progreso por todo el planeta, el enfoque de la dependencia veía simplemente el «desarrollo del subdesarrollo». Donde una veía la integración en la economía capitalista mundial como el único camino hacia el desarrollo, la otra veía la desvinculación de la economía mundial como la clave para el desarrollo. Donde una veía que el desarrollo capitalista conducía de manera paulatina hacia la democracia, la otra solamente veía un deslizamiento inexorable hacia la dictadura o el fascismo. Treinta años más tarde parece que la teoría de la modernización ha ganado inapelablemente la batalla de las ideas, habiéndose convertido el ascenso del neoliberalismo en el paradigma incontestable del desarrollo. La reforma, en la jerga del desarrollo, se ha convertido ahora en sinónimo de las doctrinas neoliberales del libre mercado, allí donde en otro tiempo evocaba imágenes de reforma agraria y redistribución de los ingresos. El enfoque de la dependencia ha sido desautorizado incluso por sus antiguos autores, que lo ven como ingenuo, simplista y en última instancia equivocado.

Básicamente habría que argumentar que la teoría de la dependencia se movía en el mismo terreno discursivo que la teoría de la modernización. En este sentido es útil referirse a la noción de Derrida del «logocentrismo», que se refiere a la tendencia occidental a imponer jerarquías cuando se trata de oposiciones del tipo hombre / mujer, occidental / no-occidental, moderno / tradicional, etc. Como argumenta Kate Manzo, este concepto es importante en relación con una comprensión crítica de la teoría del desarrollo, ya que «demuestra que incluso el discurso más radicalmente crítico se desliza fácilmente hacia la forma, la lógica y los postulados implícitos de aquello que pretendía impugnar» (1991: 8). Así, la teoría de la dependencia asume la mayor parte de los postulados de la teoría convencional del desarrollo, aunque busca diferentes vías para alcanzar sus objetivos. Pero producir una imagen especular de otra teoría sigue siendo rendirle homenaje. La teoría de la dependencia, en sus variantes marxistas y no marxistas, rara vez escapa del horizonte de significados del desarrollo. Su reto al

desarrollismo puede verse, en el mejor de los casos, solo como parcialmente anti-modernista, y nunca posmodernista en un sentido positivo.

Si las teorías de la modernización y la dependencia son, a cierto nivel, tan solo imágenes especulares la una de la otra, ¿qué podría abrir al exterior ese callejón sin salida en la teoría del desarrollo? Desde una perspectiva post-marxista, tanto el feminismo como la ecología parecían alternativas atractivas. Los diversos intentos de complementar con una dimensión de género la teoría del desarrollo –mujeres en/y el desarrollo, género y desarrollo, etc.– han transformado por completo ese área de estudio. En términos teóricos, sin embargo, algunas de las críticas a la teoría del desarrollo, tales como su esencialismo, se pueden aplicar igualmente al feminismo, al menos antes del surgimiento del feminismo postestructuralista. En cuanto a la ecología, ahora tenemos una nueva ortodoxia reformista/radical del «desarrollo sostenible», un término genérico que abarca varias perspectivas, pero imbuyendo en todas ellas «el cálido resplandor [...] de la maternidad y el pastel de manzana». Como se ha señalado en el capítulo 2, ahora también hay una formación híbrida que une ambos discursos bajo la forma del «ecofeminismo». Si bien esos nuevos enfoques críticos se han apoderado de los márgenes de la práctica del desarrollo, la corriente principal sigue estando dominada por las perspectivas tecnócratas / occidentalistas / evolucionistas de la teoría de la modernización que incluso ha sometido a su influencia a muchos antiguos teóricos de la dependencia.

El posmodernismo también se vería a sí mismo como superación de la estéril contraposición entre las teorías de la modernización y de la dependencia, considerando a una y otra como partes de un paradigma o «gran narración» modernista desacreditado. Desde esta perspectiva, la teoría del desarrollo sigue un procedimiento modernista clásico: «una disposición a imponer jerarquías entre lugares y temas, una nostalgia de los orígenes y una predisposición filosófica al fundacionalismo que proporciona una normativa o punto de vista estándar independiente de la interpretación» (Watts, 1995: 53). Esta crítica nos permite, por ejemplo, situar mejor la teoría de la dependencia, que siempre operaba frente a un supuesto opuesto binario de «no-dependencia», algún estado original totalmente mítico. En cuanto al privilegiado punto de vista de los teóricos y profesionales del desarrollo, ahí es donde mejor se ve la arrogancia del desarrollismo, que asume una perspectiva olímpica de la humanidad hundida en el barro. El teórico radical de la dependencia también se situaba en una atalaya desde la que todo se sabe,

presumiendo de hablar por todos los sectores de la población, y ofrecía la tabla de salvación más improbable, en concreto el estado cubano.

La teoría post-colonial ha tratado, más recientemente, de desarrollar una nueva aproximación a la cuestión del desarrollo. Es mucho más «tercermundista» en su enfoque, poniendo en primer plano la historia colonial de los países del tercer mundo. En este sentido, a pesar de estar relacionada teóricamente con el postmodernismo, critica el compromiso de este con el modernismo, al situarse casi exclusivamente en el terreno de Occidente. La teoría post-colonial critica el universalismo eurocéntrico de la teoría del desarrollo, su negación de la ambivalencia, la alteridad y la heterogeneidad, y su silenciamiento de otras voces. Critica la homogeneización de discursos aparentemente radicales como los de «las mujeres del tercer mundo». En la crítica de Chandra Mohanty (1993), esa categoría sirve como Otro narcisista para el feminismo occidental, formando parte del proyecto colonial paternalista enfrentado al nativo colonial. El post-colonialismo es más político que el posmodernismo, a pesar de sus orígenes en los estudios culturales, y opera en una dirección inversa, llevando las voces del tercer mundo a los países centrales del capitalismo en lugar de predicar a los pueblos que no han disfrutado / sufrido el modernismo que nos acercamos a una era posmoderna.

Postular la aparición de una nueva síntesis post-marxista sobre la cuestión del desarrollo probablemente sería inútil. Del feminismo, la ecología y otros «nuevos» movimientos sociales podemos tomar una crítica de las nociones convencionales. De la emergente escuela «antidesarrollo» (ver Sachs, 1993) podemos tomar la severa deconstrucción del discurso desarrollista y desinflar su confianza en sí mismo. Sin embargo, ese antimodernismo no nos lleva mucho «más allá» del modernismo y ni siquiera a un terreno post-marxista. También hay cierta arrogancia en la prédica de «otro» desarrollo basado en valores no materiales y que elude los problemas básicos de las necesidades materiales. El hilván posmoderno es algo diferente, y al menos ha conseguido un «descentramiento» efectivo con respecto al hombre blanco europeo que inventó el desarrollo para tratar con el resto del mundo cuando el colonialismo llegó a su fin. Nos hallamos en una nueva era de escepticismo hacia los metarrelatos de progreso, hacemos más hincapié en la auto-reflexividad y somos mucho más abiertos hacia la diferencia y los conocimientos locales que en el momento de apogeo de la teoría del desarrollo.

En conclusión, puede ser saludable recordar que los problemas del desarrollo y el subdesarrollo siguen en pie, sean cuales sean los malabarismos teóricos que pongamos en juego. Esta es una razón, por supuesto, de la persistencia de una «industria del desarrollo» por más que otros proclamen que «el desarrollo ha muerto». Arturo Escobar escribe en ese sentido, que «el desarrollo (como discurso) es una formación histórica muy real, aunque esté articulado en torno a una construcción ficticia ("subdesarrollo") y sobre cierta materialidad (en concreto, ciertas condiciones de vida bautizadas como "subdesarrollo"), que debemos tratar de conceptualizar de un modo diferente» (1984: 389). Gunder Frank señaló hace mucho tiempo que no existía el supuesto subdesarrollo, sino solo ausencia de desarrollo. Lo que tenemos que hacer ahora es ir más allá de esa distinción y cuestionarnos si el desarrollo en sí tiene connotaciones positivas o progresivas. Todos los intentos de volver a empaquetar o etiquetar los efectos sociales destructivos de la expansión capitalista en todo el planeta deberían ser cuestionables desde una perspectiva crítica en el «espíritu» de Marx.

Esa empresa de reconstrucción podría comenzar con provecho desde Marx, que no tenía una visión simplista del desarrollo como una sucesión mecánica de modos de producción (ver Banaji, 2010). Sus propios puntos de vista eran mucho más matizados y todavía proporciona una teorización sin igual del desarrollo del capitalismo y su contradicciones que es esencialmente lo que hoy llamamos «desarrollo». Esas herramientas teóricas –en particular el desplazamiento desde la subsunción formal del trabajo a la real– solo comienzan a resurgir ahora después del subdesarrollo teórico del marxismo provocado por la ideología soviética y otras. También podríamos revisar con provecho la teoría latinoamericana de la dependencia, que sigue siendo una expresión singular de una teoría del desarrollo en el Sur. A pesar de la crítica postestructuralista a su falta de atención a la cultura y la política de la representación, el enfoque de la dependencia vuelve a reaparecer ahora y en muchos aspectos ha sido «incorporado a la sabiduría convencional» a través de la Comisión Económica Para América Latina. Mientras prevalecía la perspectiva neoliberal del desarrollo –hay que obedecer al mercado–, el estructuralismo latinoamericano, con su énfasis en el papel del estado y las relaciones desiguales de poder en la economía global, postulaba otro tipo de desarrollo. En el mundo postneoliberal en el que ahora hemos entrado, estas teorías y políticas volverán sin duda a primer plano.

4

LOS SEPULTUREROS: EL MARXISMO Y LOS TRABAJADORES

La clase obrera es fundamental para el proyecto marxista. Hay todo un mito marxista construido en torno al concepto del proletariado. El trabajo es considerado fundamental para el desarrollo de la sociedad moderna y los trabajadores son vistos como «los enterradores» de la sociedad capitalista. En este capítulo se examina en primer lugar cómo concebía el propio Marx a los trabajadores y su papel en el edificio conceptual marxista. A continuación examinaremos el papel de los trabajadores en la Revolución rusa, que fue, después de todo, la primera ocasión en que tuvieron una oportunidad para construir una nueva sociedad según las líneas marxistas. A esto le sigue un repaso de diversos debates posteriores sobre el papel de la clase trabajadora en la política, como el debate sobre la «nueva clase obrera». En este capítulo se examinan por último ciertos temas posmarxistas que reconsideran los tradicionales puntos de vista marxistas sobre la clase obrera. Las preocupaciones actuales por las nuevas tecnologías y la globalización sirven como enlace con las premoniciones más positivas del propio Marx.

El mito de Marx

El proletariado era para Marx la clase que en el capitalismo no tiene nada que perder salvo sus cadenas. La clase de los trabajadores «vive solamente en la medida en que encuentre trabajo, y [...] encuentra trabajo solo en la medida en que este aumenta el capital» (Marx y Engels, 1997: 30). Ese proletariado fue creado por la Revolución Industrial y se amontonaba en las ciudades pululantes en proceso de industrialización de la época. Sus condiciones de vida y trabajo lo llevaban inexora-

blemente a constituir «combinaciones» [sindicatos], y a continuación a organizar huelgas e insurrecciones. Aunque no tenían nada –ningún estatus ni propiedad–, los trabajadores eran portadores de una nueva universalidad en contra la clase burguesa o capitalista a la que se enfrentaba, solo interesada en su beneficio particular. El proletariado, en fin, se iba a convertir para Marx en la nueva clase universal en la historia. Su presencia en el corazón de la nueva sociedad capitalista era el fallo o contradicción fatal de esta. Esa nuevo clase, cuyo origen se remontaba a los esclavos romanos y más allá, llevaba dentro de sí un nuevo modo cooperativo de producción que prefiguraba la nueva sociedad sin clases que Marx llamó comunismo.

En el *Manifiesto Comunista* la historia del proletariado se narra líricamente: «De todas las clases que hoy en día se enfrentan a la burguesía, el proletariado es la única clase revolucionaria. Las otras clases degeneran y acaban desapareciendo con el desarrollo de la industria moderna; el proletariado es su producto más peculiar y esencial» (Marx y Engels, 1997: 34-35). La organización del proletariado en clase y, «por consiguiente», en partido político, se ve alterada por la competencia entre los trabajadores: «Pero siempre vuelve a levantarse más fuerte, más firme, más poderosa» (Marx y Engels, 1997: 76). Así, «la masa diseminada por el todo el país» (Marx y Engels, 1997: 33-34) comienza a organizarse y a luchar contra el orden dominante. La expansión del capital requiere el trabajo asalariado y, al principio, la competencia entre los trabajadores prevalece por encima de su solidaridad; poco a poco, empero, esa situación se va superando y la gran industria promueve la asociación entre los trabajadores asalariados. El desarrollo de la industria moderna siembra las semillas de su propia destrucción. Ese es el famoso pasaje del *Manifiesto*: «Por tanto, lo que produce la burguesía, por encima de todo, son sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria de la proletariado son igualmente inevitables» (Marx y Engels, 1997: 37).

El agente político de esta transición es un partido político, pero de un tipo especial. Para Marx, «los comunistas no forman un partido separado opuesto a los demás partidos obreros. No tienen intereses particulares y distintos de los del conjunto del proletariado» (Marx y Engels, 1997: 39). Los comunistas no son intelectuales ilustrados que lleve la luz allí donde antes solo había tinieblas. «Meramente [...] expresan las relaciones reales derivadas de la lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se desarrolla ante nuestros ojos» (Marx y

Engels, 1997: 40). Buscan la constitución del proletariado en clase y el derrocamiento del orden burgués. Pero Marx y Engels repiten una y otra vez que: «La emancipación de la clase obrera debe ser obra de la propia clase obrera». Cuando se supera la supremacía burguesa y el proletariado se convierte en la clase dominante, se habrá ganado la batalla por la democracia. El poder de clase será utilizado por el proletariado para barrer las condiciones para la existencia de antagonismos de clase. En otro famoso pasaje, dicen: «En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno será la condición para el libre desarrollo de todos» (Marx y Engels, 1997: 50).

Consideremos también la composición de ese proletariado según Marx. Por un lado están todos los que trabajan para ganarse la vida. A la clase obrera industrial de las fábricas Marx añade, en sus escritos sobre Francia, aquellos que, como los trabajadores de la confección y de la construcción, apoyan al proletariado industrial en sus luchas. Sin embargo, sitúa fuera de esa definición de la nueva clase salvadora universal lo que denomina «lumpenproletariado». En el *Manifiesto*, Marx y Engels se refieren a «las clases peligrosas», la escoria social, esa masa pasiva en descomposición expelida por las capas más bajas de la vieja sociedad... [cuyas] condiciones de vida..... la predisponen a convertirse en instrumento sobornado de cualquier intriga reaccionaria» (Marx y Engels, 1997: 35). En sus últimos escritos Marx distingue entre trabajadores productivos e improductivos, que tampoco son considerados parte del proletariado. Volveremos más adelante sobre esta distinción, pero de lo que se trata aquí es de que inauguró así la tradición de distinguir los llamados criterios «objetivos» para la pertenencia a una clase y como predictores de su actividad.

Las definiciones marxistas objetivistas de la clase son actualmente sostenidas por G. A. Cohen, por ejemplo, para quien «la clase a la que pertenece una persona queda establecida únicamente por su lugar objetivo en la red de relaciones de propiedad, por difícil que sea identificar esos lugares con precisión» (Cohen, 1978: 73). La cultura, la política y la conciencia no tienen nada que ver con la definición de la posición de clase en esa tradición ortodoxa del marxismo. Es una concepción estructural de la clase opuesta totalmente a la concepción de E. P. Thompson basada en la acción de una clase trabajadora que está presente en su propia «constitución» (Thompson, 1970). Contra las definiciones objetivistas, intrínsecamente economicistas, de la clase

obrera, Thompson sostiene que esa no era la concepción de Marx, para quien «la clase se materializa cuando algunos hombres [sic], como consecuencia de experiencias comunes [...] sienten y articulan la identidad de sus intereses comunes y contra quienes tienen intereses diferentes de [...] los suyos» (Thompson, 1970: 9). Ambas interpretaciones –estructural y basada en la acción o la experiencia– pueden encontrar respaldo en distintos textos de Marx.

Lo que está claro en la tradición marxista es la importancia de la clase obrera en su proyecto político. Ellen Meiskins Wood emprende una reafirmación enérgica de la ortodoxia en un intento de refutar todos los intentos recientes de «renunciar a la clase». Para ella, «la proposición de que la clase obrera es potencialmente la clase revolucionaria no es una abstracción metafísica sino una extensión de [...] principios materialistas que sugieren que, dada la importancia de la producción y la explotación en la vida social humana [...], de ella se deducen algunas otras proposiciones» (1981: 14). Esto incluiría la idea de que la clase obrera es la que sufre la forma más «directa» de opresión bajo el capitalismo, y la que tiene el interés y la capacidad «objetiva» más directa para derribar el capitalismo. El proletariado, en el corazón de la máquina capitalista, es visto como el principal motor de su transformación emancipadora. Los problemas de esta visión serán examinados en una sección posterior de este capítulo. En este momento señalaré únicamente cuál es la posición marxista ortodoxa con respecto a la centralidad de la clase obrera. En el propio Marx, lo que encontramos es sobre todo una explicación o justificación filosófica de esa centralidad. En *La ideología alemana* tenemos una imagen de la sociedad burguesa superada por un desarrollo de su propia lógica. El desarrollo universal de las fuerzas productivas exige al parecer una transición a un sociedad poscapitalista. La universalización del intercambio, la generalización de la producción de mercancías y la aparición de la nueva clase universal, el proletariado, van de la mano. Como escriben Marx y Engels:

> Solo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad, se hallan en condiciones de hacer valer su propia actividad, íntegra y no limitada, consistente en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y en el consiguiente desarrollo de una totalidad de capacidades (1969: 68)

Con el surgimiento del proletariado como culminación de la división del trabajo, el comunismo se hace inmanente, por decirlo así, dentro de la sociedad burguesa. Como observa Balibar: «La tesis del proletariado como "clase universal" [...] permite a Marx prever, más allá de la actualidad, la inminencia de la revolución comunista» (1993: 40).

Puede ser útil en este momento revisar el análisis que hizo Marx de un movimiento obrero en funcionamiento, en concreto el de los cartistas en Gran Bretaña. Para Marx, el capitalismo vibrante de la revolución industrial en Gran Bretaña tenía que producir un movimiento obrero dinámico y radical. La Carta del Pueblo de 1838 exigía el sufragio universal masculino y otras reformas democráticas, así como una jornada de trabajo más corta. Engels se refirió incluso a esta declaración como la «ley del proletariado» que sustituiría a la ley de las clases medias. Para Marx, como cuenta Alan Gilbert, ahí se condensaban diversos aspectos del cartismo: «Sindicalización, formación de un partido radical para luchar por una semana laboral más corta sancionada legalmente y derecho de voto, y por último la revolución socialista en una nueva estrategia para el movimiento obrero» (1981: 53). Esa interpretación fue bien acogida por muchos marxistas, incluyendo a E. P. Thompson en *The Making of the English Working Class* (1970). A pesar de su ruptura con el reduccionismo simple, Thompson todavía veía una relación directa entre el «ser social» y la «conciencia social» en la constitución del cartismo.

Estudios más recientes del cartismo, como el de Stedman Jones, han roto con esta tradición marxista y nos han ayudado a ver la relación entre los trabajadores y la política de una forma nueva y más compleja. Critica a Engels y otros que examinaron las razones para el descontento, como el desempleo y la pobreza, por un lado, y la evidencia del antagonismo de clase en el discurso cartista por otro. Lo más problemático, argumenta, «ha sido la forma en que se relacionaban esos dos tipos de pruebas» (Stedman Jones, 1983: 19). Una conexión intuitiva entre el descontento de los trabajadores y el movimiento político del cartismo no pueden basarse en términos simples como la «experiencia» o la «conciencia». De un modo novedoso, pero persuasivo, Stedman Jones contradice la interpretación tradicional, con el argumento de que «no fue la conciencia (o la ideología) la que produjo la política, sino la política la que produjo la conciencia» (1983: 19). Lo que esto significaba como programa de investigación era un nuevo énfasis en el lenguaje del cartismo de modo no referencial «en

lugar de poner proposiciones particulares en relación directa con una presunta realidad experimental de la que se supone que son expresión» (1983: 21).

Para concluir, pues, Marx creó un verdadero mito del proletariado como sujeto histórico universal y precursor de un nuevo orden social cooperativo y en última instancia sin clases. Marx era fuerte en cuanto a la «perspectiva general», pero débil en los detalles. Como sucede a menudo con su legado, es ambiguo en ese terreno. Aunque ciertamente propenso a una visión determinista, estructuralista y economicista de los trabajadores, también insistía en su actividad autónoma. No hay indicios de sustitucionismo en su concepción de la política comunista, notablemente ausente de sectarismo en términos políticos. Su énfasis en la creatividad y en la capacidad de auto-organización de la clase obrera ha inspirado a activistas obreros durante más de 150 años. Los seguidores más dogmáticos de Marx acentuaron, en cambio, los aspectos doctrinarios de su obra, impidiendo el reconocimiento de las nuevas realidades sociales y políticas; así sucedió en particular en el caso de los marxólogos soviéticos, creadores de un nuevo clero, el Partido, que iba a sustituir la actividad de las masas y a convertirse en árbitro de la verdad y el error entre los marxistas.

Lenin y los trabajadores

A mediados de la década de 1890 el incipiente movimiento obrero ruso entró en contacto con el marxismo. Como se ha señalado con frecuencia, el capitalismo industrial y el marxismo llegaron a Rusia casi al mismo tiempo. En esa situación particular, como explica Oskar Anweiler, «el embrionario movimiento obrero acabó totalmente dominado por los intelectuales marxistas, que asignaban al proletariado el papel mesiánico de redentor en su esquema revolucionario de salvación» (1974: 27-28). Así, contrariamente a lo esperado, fue en Rusia y no en Alemania donde el primer movimiento obrero de inspiración marxista jugó un papel clave en un levantamiento revolucionario. Desde los soviets de 1905 hasta las revoluciones democrática y socialista de 1917, ese movimiento iba a desempeñar un papel clave. La revolución, producto del desarrollo desigual particular del capitalismo en Rusia y de la Primera Guerra Mundial, iba a dar lugar a lo que se conocería como el

«estado obrero». ¿Pero cuál fue, en definitiva, el destino de los trabajadores en aquel experimento social trágico, ya que quedó frustrado?

Cuando el gobierno del zar cayó en febrero de 1917, los trabajadores de las fábricas entraron en acción. Prevalecían ideas poco realistas, incluso utópicas, sobre el final de toda opresión. Los discursos del anarcocomunismo y el anarcosindicalismo competían con ventaja con el marxismo ortodoxo de los mencheviques e incluso de los bolcheviques, más austero y mesurado. Los comités de fábrica se hicieron cargo de la gestión de muchos lugares de trabajo en un movimiento rudimentario, semi-espontáneo, hacia el control obrero. El caos económico y el colapso de la planificación añadió ímpetu y dio impulso a la creciente radicalización de las masas obreras. Mientras que los marxistas ortodoxos mantenían su plan ordenado basado en el control estatal sobre la producción, los trabajadores de las fábricas exigían control directo y autogobierno. Era sin duda un movimiento confuso, incipiente, que probablemente desconocía la realidad económica de la nueva nación-estado semi-democrática. Obligó sin embargo a los bolcheviques a apoyar, aunque fuera de mala gana, la consigna de «control obrero» durante un par de años decisivos.

En un frente más amplio, aunque relacionado, los soviéticos emprendieron reformas que suponían en particular la participación de trabajadores y soldados en el gobierno del nuevo estado. El Soviet de Petrogrado fue el precursor en ese campo, actuando como ensamblaje dinámico, semipermanente, entre trabajadores y soldados. El recuerdo de la Comuna de París de 1871 seguía presente, sin duda, en los participantes marxistas en aquella asamblea caótica. Gradualmente se fue estableciendo el orden, las delegaciones se regularizaron y los comités comenzaron a encargarse de tareas más rutinarias. Al cabo de un par de meses se estableció un pequeño Buró del Comité Ejecutivo con el poder de tomar decisiones políticas de «emergencia». Como señala Anweiler, «el Soviet de Petrogrado se transformó así, de un órgano revolucionario provisional, en una máquina administrativa bien organizada» (1974: 108). Sin, duda eso era necesario, y no debería ser entendido como una «ley férrea» de la burocratización, pero dio lugar a un distanciamiento de aquel órgano y de otros similares con respecto a las masas trabajadoras.

El fermento de las organizaciones soviéticas y del movimiento por el control obrero condujo a un intenso debate dentro del movimiento marxista. Lenin, indiscutible líder intelectual de aquel movimiento en

Rusia, no tenía en 1917 una idea muy precisa de lo que debía ser la autogestión de los trabajadores. Aunque deseoso de fomentar la actividad de base entre estos, su concepción de la autogestión era bastante limitada. El socialismo, para Lenin, vendría del control del estado por los trabajadores a través del Partido Bolchevique, y no del control obrero sobre los medios de producción. En 1919 aquel incipiente movimiento por el control obrero había sido decisivamente sustituido por una administración centralizada de la industria, en una nacionalización generalizada de todo el aparato productivo. Como ejemplo del nuevo estado de ánimo tenemos el llamamiento de Lenin en 1918 en sus *Tesis sobre las tareas inmediatas del poder soviético*: «sometimiento incondicional, durante el trabajo a las decisiones unipersonales de los directores soviéticos» (Lenin, 1970: 714). El trabajo a destajo, el taylorismo y el pago por resultados constituían el nuevo modelo soviético, y cualquier resistencia era, para Lenin, simplemente el efecto de la «influencia de la anarquía pequeñoburguesa».

Los sindicatos iban a ser los beneficiarios naturales de ese retorno desde la utopía a la normalidad. En 1919 habían ampliado sus actividades hasta fusionarse prácticamente con la maquinaria del gobierno para dirigir la industria. Como indica Robert Daniels, sin embargo, «el reverso de la prerrogativa administrativa de los sindicatos era su responsabilidad en mantener la disciplina en el trabajo y la productividad, y para la prevención más que la organización de huelgas» (1969: 120). El lenguaje del control obrero estaba dando paso al de la «eficiencia» y el proceso de trabajo taylorista. Los sindicatos se convirtieron así en «correas de transmisión» del «partido de la clase obrera» entre las masas trabajadoras. Si esa nueva disciplina en el trabajo no bastaba, Trotski llegó a considerar conveniente en 1920 una militarización total de la mano de obra:

> Si hablamos seriamente de economía planificada, que consiste en la adquisición de una unidad de propósito desde el centro, cuando las fuerzas de trabajo son asignadas de acuerdo con el plan económico [...] las masas trabajadoras no pueden estar deambulando por toda Rusia. Deben ser situadas aquí y allá, nombradas, ordenadas, como si fueran soldados. (Citado en Daniels, 1969: 121)

La clase obrera, que supuestamente debía ser la clase dirigente del nuevo orden, se vio debilitada durante aquellos debates. La Primera

Guerra Mundial fue seguida por la guerra de intervención imperialista entre 1918 y 1921, además de una catastrófica guerra civil entre los bolcheviques y su enemigos. El número de trabajadores industriales cayó de 3 millones en 1917 a 2,5 millones en 1918, a 1,5 millones en 1920 y por último a menos de 1,25 millones en 1921 (Furedi, 1986: 16). Si ese proceso de descomposición social de la clase obrera obligó a los bolcheviques a hacer las cosas en su nombre es probablemente una pregunta abierta. Lo que es seguro es que la fuerza social que podía impulsar la unidad hacia la democracia de los trabajadores estaba en grave riesgo de desintegración. A lo largo de la década de 1920 el creciente desempleo y la exclusión de la vida política se estaba cobrando un peaje sobre un movimiento obrero antes vibrante. Al llegar la de 1930, la capacidad de los trabajadores soviéticos para actuar como clase, coherente y colectivamente, había quedado aplastada.

Hay muchas historias de la «degeneración» del estado obrero declarado aceleradamente en 1917. Lo que es importante tener en cuenta, desde la perspectiva de este texto, es el papel secundario asignado a los trabajadores en el estado que sus líderes seguían llamando obrero. El discurso marxista dominante, tanto en la Segunda como en la Tercera Internacional, era en cierta medida intrínsecamente productivista. La toma del poder político y la planificación racional eran suficientes por sí solas para marcar la llegada a la tierra prometida. Como observa Carmen Sirianni: «Lenin pospuso la cuestión de la autogestión para un futuro lejano, cuando toda la población estuviera completamente educada para las tareas de la administración económica» (1982: 260). Entretanto, el desarrollo de las fuerzas productivas, en una lectura crudamente evolucionista de Marx, se anteponía a la transformación de las relaciones de producción. El lugar de trabajo era concebido por Lenin como un lugar donde se producían objetos, y no como matriz conflictiva de nuevas relaciones sociales como en la visión original de Marx para la transformación social.

No se trata aquí de presentar una versión contrafáctica de la Revolución rusa según la cual toda la sangre y los conflictos se podrían haber evitado mediante un desarrollo armonioso del comunismo. Para S. A. Smith, en 1918 los bolcheviques se enfrentaban a un «dilema cruel»: «Tenían la intención de crear un socialismo democrático, pero su prioridad tenía que ser la reconstrucción de las fuerzas productivas, y en especial la reactivación de la disciplina en el trabajo» (1983: 264). Podríamos cuestionar el carácter imperativo de ese dilema, pero la cues-

tión está bien planteada. El problema es no obstante más profundo: el gobierno de un solo partido, la llamada «dictadura del proletariado», y su sustitución por la actividad autónoma de la clase obrera era algo más que una opción difícil y renuente. Aunque la adopción del proceso de trabajo capitalista, la disciplina laboral y la intensificación del trabajo fuera inevitable a corto plazo, los teóricos bolcheviques, entre ellos Lenin, mostraron poca conciencia de que eso era incompatible con la construcción del socialismo a largo plazo. Surge entonces la pregunta de si otras corrientes marxistas tenían una mejor comprensión de esas cuestiones.

En el joven estado soviético había varias corrientes de oposición, más o menos coherentes. El líder de la Izquierda Comunista V. V. Osinski recordó en cualquier caso a Lenin en la revista *Kommunist* el principio olvidado de Marx de que «la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la propia clase obrera». En una notable serie de artículos, Osinski adujo algunas verdades básicas que debían ser familiares para todos los marxistas, a partir de la más obvia de que la nacionalización no era lo mismo que el socialismo; que sin el control democrático de los trabajadores, el resultado sería simplemente una centralización burocrática; y que «el socialismo y la organización socialista del trabajo, o bien serán construidos por el propio proletariado o no se construirán en absoluto» (citado en Sirianni, 1982: 149). Osinski entendía que el taylorismo, epítome del proceso de trabajo capitalista, destruiría la solidaridad de la clase obrera, pero también que la productividad del trabajo debía crecer para asegurar las bases materiales del estado socialista; acusó no obstante a Lenin de confundir la productividad del trabajo con su intensidad. Lenin no llegó a responder a aquella crítica detallada.

En un contexto más amplio podemos señalar una tradición alternativa marxista durante aquel período, que tenía una actitud mucho más positiva hacia la actividad autónoma de los trabajadores. Los puntos de vista críticos de Rosa Luxemburg y Anton Pannekoek hacia la Revolución rusa fueron resumidos por Antonio Gramsci en su referencia a la «revolución contra *El Capital*» (Gramsci, 1977), con lo que quería decir que, en la práctica, las masas rusas habían llevado a cabo una revolución que desafiaba la lectura evolutiva dominante en *El Capital* de Marx. En el periodo posterior a la Primera Guerra Mundial hubo una proliferación de comités de fábrica en varios países europeos que dio lugar a una perspectiva claramente «consejista». Como argumenta

Carmen Sirianni: «Los consejos de fábrica serían la base material y organizativa para la creación de una nueva conciencia, y prepararían a los trabajadores técnica y espiritualmente para dirigir la sociedad sin la burguesía»» (1982: 338). Que esto no llegara a materializarse no disminuye la importancia de esa tradición comunista sumergida, incluso hoy día.

La muerte de la clase obrera

Mientras el primer estado obrero entraba en declive y se instalaba en Rusia una economía no capitalista, pero difícilmente socialista, los marxistas ortodoxos se esforzaron por reafirmar los principios fundamentales. La Tercera Internacional, o Komintern, extendió el mesianismo proletario a muchas partes del mundo, incluidas algunas en las que el proletariado, en el sentido marxista, casi no existía. En el sistema, casi una fe, marxista-leninista, el proletariado seguía siendo el actor clave. El camino a la salvación todavía iba desde la clase obrera a la «dictadura del proletariado». Como en cualquier sistema teológico, hubo muchos intentos complicados y artificiales para mantener la teoría en pie y acorde, en cierta medida, con la realidad. Abundaban las nuevas formulaciones sobre la naturaleza de la «alianza revolucionaria» y el tipo de revolución y estado posrevolucionario. En torno a esas sutilezas teológicas tuvieron lugar feroces debates, escisiones ideológicas y combates reales, hasta el colapso del «socialismo real» en 1989.

Una cuestión considerada importante era el grado de participación de la clase obrera en las revoluciones. Después de todo, una revolución difícilmente sería socialista si su presunto agente, el proletariado, no aparecía prácticamente en ella. Por eso James Petras llevó a cabo un estudio sociológico de las grandes revoluciones del siglo XX valorando la participación obrera en ellas, y concluía: «En todos los casos, la revolución tenía un carácter socialista, porque la lucha de la clase obrera influyó profundamente en las ideas y prácticas de la organización revolucionaria» (1978: 40). Desde Rusia, pasando por China y Vietnam, hasta Cuba, Petras detecta por tanto el agente proletario en funcionamiento pese a la evidencia de los estudios históricos de esas revoluciones. Cuando el evidencia es demasiado incontrovertible, Petras recurre de nuevo al partido proletario «que representa los intereses de los

proletarios reales. El problema de la participación de la clase obrera en las revoluciones socialistas es «complejo y dialéctico» (1978: 57), pero el esquema se mantiene.

El mecanismo marxista ortodoxo se sostiene así al desarrollar una visión un tanto mística de la clase obrera y las revoluciones. Petras, por ejemplo, argumentaba que «la importancia estratégica de la clase obrera en el desarrollo de las revoluciones que hemos estado considerando deriva sobre todo, de su capacidad cualitativamente mayor para plantear metas socialistas» (1978: 63). Sin embargo, nunca examina, y mucho menos confirma, la fuente de esa capacidad. Cuando la actividad autónoma de la clase obrera no podría ser detectada ni siquiera por el observador más favorable, se invoca al Partido como «representante» del proletariado. Y ahí se muestra al máximo la tendencia marxista al evolucionismo:

> La *secuencia* que conduce a la transformación revolucionaria *comienza* con el período de formación que afecta a la organización y la ideología del partido. Le *siguen* luchas de clase y políticas en las que se acumulan fuerzas, se afianzan las raíces entre las masas, se gana una afiliación masiva, y *por último* se emprende la lucha por el poder (Petras, 1978: 37, cursivas añadidas)

Oh, si la vida fuera así de simple....

Otro debate que entretuvo al marxismo occidental durante muchos años se refería a quién formaba parte en realidad de la clase obrera y merecía el sello marxista de aprobación. La composición de la clase obrera era crucial para saber quiénes serían, exactamente, los agentes de la futura revolución socialista. El epíteto de «pequeñoburgueses» para calificar cualquier desviación del verdadero socialismo proletario indica la profundidad a la que llegó esa lucha por la pureza proletaria. Grupos no proletarios serían aceptados en la lucha por la democracia, pero cuando se iniciara la fase socialista de la revolución se habrían convertido en el enemigo a batir. Los límites de la clase obrera no eran solo objeto de alguna que otra controversia sociológica arcana, sino percibidos como cruciales para la integridad del proyecto revolucionario. La concepción unitaria del capitalismo, mantenida por los marxistas ortodoxos, se emparejaba con esa misma visión teleológica de la clase como sujeto del avance inexorable de la historia.

Un debate aparentemente extraño, pero bastante crítico, fue el que surgió sobre la definición marxista correcta de los trabajadores productivos e improductivos, quedando estos últimos fuera de los límites del proletariado. Nicos Poulantzas, antes de descubrir a Foucault, construyó un elaborado marco para explicar la clase y llegó a la conclusión de que la clase obrera estaba compuesta exclusivamente por asalariados manuales subordinados productivos (Poulantzas, 1975). Mientras que el trabajo productivo produce plusvalía, el trabajo improductivo –el de los empleados estatales, trabajadores de servicios o administrativos, por ejemplo–, se paga a partir de esa fuente. Aunque el propio Marx había entendido a los cómicos y maestros de escuela como productivos cuando son empleados por el capital, Poulantzas era más «marxista» que Marx. Para él solamente los que participan en la producción de mercancías físicas podían ser considerados productivos. Dejando a un lado la fuerte connotaciones morales de esa distinción, debemos cuestionar toda la naturaleza de un debate que recuerda el de cuántos ángeles podían bailar en la cabeza de un alfiler. Mientras ese debate apasionaba a los marxistas en el periodo posterior a 1968, la propia clase obrera parecía estar desapareciendo.

Un hito a ese respecto fue la publicación en 1980 del libro de André Gorz *Adieux au prolétariat* (Galilée, 1980, éd. augm. Le Seuil, 1981). Desde principios de la década de 1960 sociólogos laborales, sobre todo en Francia, se habían mostrado preocupados por la «dilución» de la clase obrera tradicional y la aparición de lo que se iba a llamar sociedad post-industrial. Gorz llevó esas elaboraciones teórico-políticas a su conclusión lógica. Para él, la «crisis del socialismo»', cada vez más evidente a partir de 1968, no era más que un reflejo de la «crisis del proletariado» del mito marxista; argumentaba: «La desaparición del trabajador cualificado polivalente –el posible sujeto del trabajo productivo y por lo tanto de una transformación revolucionaria de las relaciones sociales–, ha supuesto también la desaparición de la clase capaz de hacerse cargo de el proyecto socialista y de convertirlo en realidad» (Gorz, 1982: 67). Ateniéndose estrictamente a los postulados marxistas, se veía en ese callejón sin salida. Terminó abogando por lo que se puede llamar, no peyorativamente, «utopía post-industrial» (cf. Frankel, 1987), bastante eurocéntrica y muy poco realista.

Los utopistas post-industriales están bastante acertados al decir que la visión marxista de la clase obrera refleja la del capital. Los trabajadores están distribuidos de hecho, en la división social del trabajo,

según las necesidades del capital. Las organizaciones de trabajadores, como los sindicatos, reflejan el papel de sus miembros en la sociedad capitalista más que oponerse a él. Como decía Gorz, «en su lucha contra el capital, el proletariado adquiere la identidad que el propio capital le ha dado» (1982: 39). Las demandas de salarios más altos están muy lejos de las de los primeros socialistas por la abolición de la «esclavitud del salario». Sin embargo, el nuevo / viejo llamamiento de Gorz en pro de «la abolición del trabajo» parece simplemente una reacción anarquista / utópica exasperada frente a la degradación del trabajo bajo el capitalismo, y no refleja las aspiraciones de millones de personas en todo el mundo que tratan de incorporarse al mundo del empleo pagado, a las que ese llamamiento puede parecer extremadamente extraño. Lo que está probablemente fuera de toda duda es que el proletariado del mito marxista ha abandonado el escenario, si es que alguna vez existió realmente.

Entre los marxistas ha habido muchos debates en torno a las consecuencias de la aparición de la alta tecnología y de los empleos y trabajos basados en la información. Para algunos eso representaba el fin del trabajo tal como lo conocemos, mientras que para otros eran las nuevas tecnologías de la libertad: el Marx ludita frente al Marx modernista, por decirlo así. Todos parecían estar de acuerdo en que la cibernética conduciría a la nueva fábrica sin trabajadores. Nick Dyer-Witheford, en su *Cyber-Marx* (1999), llevó a cabo un análisis matizado de estos debates entre tecnófobos y tecnófilos. El marxismo –en todas sus conflictivas variantes– todavía ilumina la naturaleza del trabajo en el capitalismo posmoderno. El nuevo capitalismo ha integrado en su ámbito toda una gama de nuevos nichos sociales y circuitos de producción. Vemos ahí el último avatar de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo al que se refería Marx cuando hablaba de un cambio del control «externo» del proceso de trabajo por los capitalistas a su control mediante la reorganización «interna» para ponerlo bajo el dominio directo del capital. En términos más generales podemos hablar de la creciente mercantilización de la vida social, al tiempo que con las mismas tecnologías de la información que impulsan el nuevo capitalismo emergen nuevos focos de impugnación y nuevas formas de actuación que facilitan la insurgencia.

Mientras la clase obrera tradicional perdía rápidamente potencial revolucionario, en el período posterior a 1968 hubo muchos en la izquierda que trataron de encontrar otros posibles sujetos revoluciona-

rios. El «aburguesamiento» de la clase obrera industrial tradicional llevó a algunos a postular a los técnicos /ingenieros / especialistas informáticos del capitalismo tardío, creyendo que esa podía ser la nueva vanguardia anticapitalista que se estaba forjando al calor de la tecnología. Otros, tal vez a través de la observación participante, ensalzaban las virtudes revolucionaria de los activistas estudiantiles de 1968 y su secuelas. Pero, con mucho, el cambio de mayor alcance fue el que se dio hacia los pueblos oprimidos del tercer mundo. Si la clase obrera occidental se había ablandado y corrompido, los campesinos famélicos del tercer mundo podrían quizá rodear las ciudades y abrir el camino a la tierra prometida. Algunos, sin embargo, veían incluso a los trabajadores del tercer mundo como una «aristocracia obrera», sobornada y reformista, y para ellos el único salvador posible del proyecto «revolucionario» era el subversivo celo rebelde de los «marginales» en las chabolas miserables de los suburbios.

El florecimiento de sujetos sustitutivos de la clase obrera llevó a parte de la izquierda a intentar poner freno a «la retirada de la clase» (Wood, 1981). Las alternativas a la visión marxista tradicional de la clase obrera fueron acusadas de «quiebra estratégica», y Gorz, en particular, fue reprendido por «alentar la desesperación» (Wood, 1981: 15). Frente a la «aleatorización de la historia y la política» propulsada por los post-marxistas, Wood pretendía regresar a los fundamentos. Seguir argumentando que «la clase obrera es, potencialmente, *la* clase revolucionaria», no debería considerarse en modo alguno una declaración metafísica, y se puede ignorar sin más el hecho de que la clase obrera no haya producido nuevos movimientos revolucionarios. Se nos dice que la clase obrera es la que tiene un mayor «interés objetivo» en establecer el socialismo, y que es la única fuerza social con «poder estratégico social» para lograr esa transición (Wood, 1981). Lo más útil de ese relato es que nos recuerda con qué facilidad los sistemas de pensamiento se refugian en un dogmatismo ciego cuando su coherencia y aptitud se ven impugnadas por los hechos.

Si abstraemos de los detalles de esos debates sobre la clase obrera en el seno del marxismo, podemos observar ciertos problemas más generales. Parecería que incluso algunos de los críticos del marxismo tradicional, como Gorz, operan en el mismo terreno discursivo que aquellos a los que critican. La búsqueda del sujeto revolucionario parece ser el problema, más que la idoneidad de los candidatos para este papel. Por otra parte, todos los participantes en el debate sobre la composi-

ción de la clase obrera parecen sufrir los problemas de la búsqueda de estructuras, en lugar de conceptualizar más productivamente la clase como proceso. Contra el lenguaje del «sistema» social y de los «sujetos» de clase, Gibson-Graham ha insistido en «la necesidad de liberar a la política de clase de esos escenarios privilegiados pero restrictivos [... y] de entender la sociedad como variedad compleja en la que la clase puede tener múltiples y diversas formas» (1996: 58). Ahora somos más capaces de concebir el capitalismo como algo descentrado y fragmentado, y los procesos de clase como diversos y desigualmente desarrollados, y eso no es un escenario simplista «más allá de las clases».

Los trabajadores y la globalización

Si en la sección anterior nos hemos ocupado de las preocupaciones marxistas ortodoxas con respecto a la clase obrera, ahora tenemos que examinar algunos temas post-marxistas. Contra todo esencialismo, los teóricos post-marxistas como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe han hecho hincapié en la pluralidad de luchas sociales contemporáneas y la naturaleza contingente de la política. A mediados de la década de 1980 argumentaban:

> Lo que está actualmente en crisis es toda una concepción del socialismo basada en la centralidad ontológica de la clase obrera en el papel de la Revolución (con mayúscula), como momento fundacional en el tránsito de un tipo de sociedad a otro, y en la ilusión de lograr una voluntad colectiva perfectamente unitaria y homogénea que despojaría de sentido al momento de la política (Laclau y Mouffe, 2015: 26).

La idea de un sujeto universal –el proletariado– marchando hacia su inexorable destino no resiste la crítica post-estructuralista de los acontecimientos en el mundo real tras el cataclismo de 1989.

El discurso marxista tradicional sobre las clases y la clase obrera ha tenido un efecto paradójico. Mientras que sus críticos han proclamado la «muerte de la clase», los fundamentalistas simplemente llaman a frenar la «retirada de la clase», aunque en privado lamentan la desmovilización de la clase obrera. De hecho, se podría argumentar con Gibson-Graham que «lo que ha muerto o se ha desmovilizado es la ficción de la

clase obrera y su misión que se produjo como parte de una concepción hegemónica del desarrollo capitalista industrial» (1996: 69). Ahora somos mucho más conscientes de la diversidad del capitalismo y la pluralidad de las luchas sociales. La raza, el género, la sexualidad, la religión, la (dis)capacidad y la región entran todos en ese terreno, juntos e integrados con la clase. Ahora no hay un *locus* o sitio de transformación social. Las opresiones son múltiples, y hay focos de resistencia por todas partes. La capacidad de transformación no está únicamente en manos de un proletariado mítico –o cualquier otro sujeto único–, sino dispersa por toda la sociedad.

Estos son temas que, por supuesto, comenzaron a articular los «nuevos» movimientos sociales de la década de 1980, sobre todo pacifistas, ecologistas y feministas. La transición de la sociedad industrial a la postindustrial ha puesto en pie, al parecer, un nuevo tipo de relaciones sociales, reemplazando los viejos conflictos en torno a la distribución por nuevas preocupaciones por la identidad y la transformación cualitativa de la sociedad. El énfasis económico se ha visto fue sustituido por un énfasis cultural, por decirlo de algún modo. Los «nuevos» movimientos sociales se ven como respuesta a nuevas formas de antagonismo surgidas en el capitalismo tardío. En cuanto al funcionamiento interno de estos movimientos, David Slater ha argumentado que «la importancia dada a altos niveles de participación en la toma de decisiones internas, la búsqueda de relaciones de cooperación, el respeto a las diferencias sociales y la «significación» socio-cultural de las relaciones interpersonales se combinan para formar otro elemento constitutivo fundamental de los nuevos movimientos sociales» (1984: 7). Lo que tenemos que analizar es hasta qué punto esas prácticas se han extendido a los movimientos más tradicionales de los trabajadores.

Podemos ciertamente detectar en los últimos diez a quince años algunos signos de un «sindicalismo social» más acorde con los temas y estados de ánimo de los «nuevos» movimientos sociales. En los países semi-periféricos, como Brasil y África del Sur, pero también en Estados Unidos, ha habido un florecimiento de prácticas y estrategias de un «nuevo sindicalismo». La preocupación por los procedimientos democráticos dentro del sindicato, por la igualdad de género y por las estrategias cualitativas, más que cuantitativas, es ahora mucho más común. Las estrategias estatocéntricas antes prevalecientes se ven ahora acompañadas con mayor frecuencia por una orientación hacia la sociedad civil. Los sindicalistas son más propensos a aceptar que la clase

obrera tiene dos sexos y que la raza no puede ser ignorada con fórmulas simplistas. En cierto sentido, la práctica de la clase obrera ha superado, aunque sea de manera desigual y esporádicamente, las ideas preconcebidas de sus «representantes» autoproclamados dentro de la ortodoxia marxista.

Si hay un factor que ha perturbado el punto de vista clasista del marxismo tradicional es el género. En un influyente artículo, Heidi Hartmann argumentaba:

> Las categorías del análisis marxista, «clase», «ejército de reserva industrial», «asalariado», etc., no explican por qué las personas particulares ocupan lugares particulares. No nos dan ninguna pista de por qué las mujeres están subordinadas a los hombres dentro y fuera de la familia y por qué no es a la inversa. Las categorías marxistas, como el capital, son ciegas hacia el género (Hartmann, 1986: 8).

Una vez que se abrieron así las compuertas de la crítica, hubo pocas áreas de la investigación marxista, así como de las ciencias sociales y las humanidades en general, que se mantuvieran inmunes a la subversión feminista. Nuestra comprensión de la formación de la clase obrera, el patriarcado imperante, el proceso de trabajo y la ciudadanía matizada por el género se vio modificada. Ya no era posible olvidar la afirmación de Harry Braverman en *Labor and Monopoly Capital* (1974), reiterada por Ros Baxandall y co-autores, de que «la clase obrera tiene dos sexos» (Baxandall et al., 1976).

Pero incluso cuando el marxismo comenzó a interiorizar la crítica feminista, a menudo lo hacía de una manera parcial o distorsionada. Un ejemplo de este problema fue el debate sobre el llamado trabajo doméstico, al que los marxistas dedicaron considerables energías en la década de 1980, en un intento de situar el trabajo doméstico de las mujeres dentro del terreno capitalista y de categorizarlo dentro de la terminología marxista. Su atención se centró, no en la opresión de las mujeres, sino en el papel exacto del trabajo doméstico bajo el capitalismo. El tipo de problema que prevalecía era si el trabajo doméstico es productivo, improductivo o no productivo de plusvalía. El reconocimiento de las tareas domésticas de las mujeres como trabajo fue, sin duda, un paso adelante, pero preguntarse luego si es estrictamente productivo o no fue un paso atrás. El marxismo, incluso cuando lo intentaba, solía permanecer atrapado en una lógica productivista. La clase toda-

vía se reducía a la producción (aunque en «última instancia») y las formas de conciencia y acción surgidas fuera de las relaciones de producción apenas se percibían.

Más recientemente ha sido el tema de la globalización el que más ha impactado en el estudio crítico de las clases trabajadoras. El propio Marx, en los cuadernos de trabajo de los *Grundrisse*, tuvo algunas intuiciones brillantes al respecto:

> La tendencia a crear el *mercado mundial* viene dada directamente en la idea misma del capital. Todo limite se le presenta coma una barrera a salvar [...] El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales [...] Opera destructivamente contra todo esto y lo revoluciona constantemente, derribando todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de la fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales (Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política I*: 360, 362)

En las últimas décadas las relaciones económicas, entre otras, han progresado desde una dimensión internacional a otra verdaderamente global. Es un proceso de integración que está teniendo efectos de largo alcance en el mundo del trabajo. Como previó Marx, el capital ha superado todas las fronteras nacionales que se interponían en su camino. El capitalismo ha penetrado (la palabra se usa deliberadamente) en todas las esferas de la vida económica, cultural y social en todo el planeta. En las nuevas «fábricas globales» los trabajadores se han convertido de nuevo en simples mercancías. El terreno nacional-estatal de la lucha da rendimientos decrecientes en una era en la que empieza a ponerse en duda la propia supervivencia del estado-nación.

De la mano de la globalización, el capital ha saltado a una nueva era tecnológica dominada por la información (véase Castells, 1996) y el conocimiento. Esto ha llevado a una redefinición histórica de la relación entre trabajo y capital en beneficio de este último. La dispersión gradual de la clase obrera tradicional se acentuó a medida que el capital ganaba flexibilidad y adaptabilidad. El trabajo y sus organizaciones se caracterizaban, por el contrario, por su rigidez y en general por una falta de adaptación al nuevo orden. Como señala Manuel Castells:

> Los sindicatos, el principal obstáculo para una estrategia de reestructuración unilateral, se vieron debilitados por una falta de adaptabilidad para representar a los nuevos tipos de trabajadores (mujeres, jóvenes, inmigrantes), para actuar en los nuevos lugares de trabajo (oficinas del sector privado, industrias de alta tecnología), y para funcionar en nuevas formas de organización (la empresa red a escala mundial) (Castells, 1996: 278; 1997/2005: 342-343).

Es como si las lecciones de los «nuevos» movimientos sociales se hubieran aprendido demasiado tarde o como si prevaleciera el peso muerto de la inercia y de la ortodoxia. Ha habido varias respuestas de marxistas, o radicales en general, a esas tendencias. Una de ellas ha consistido simplemente en lamentar la desigualdad del campo de juego entre las «tranquilas y despreocupadas» empresas transnacionales y la mano de obra. Otra línea de pensamiento predica el pesimismo acerca de un «futuro sin empleo» (Aronowitz y Di Fazio, 1994), pese a las pruebas disponibles. Sin embargo, también hay señales del surgimiento de una nueva comprensión post-estructuralista del trabajo y los trabajadores. Catherine Casey, por ejemplo, aboga por una nueva concepción del «lugar de trabajo descentrado» creado por la capacidad de las nuevas tecnologías de la información para distribuir el trabajo pasando por encima de los límites nacionales (1996: 195). Argumenta además que la tecnología avanzada de la información y la consiguiente reorganización del trabajo «están descentrando el lugar de trabajo de maneras aún más complejas», como si el lugar donde trabajamos se estuviera convirtiendo en un sitio más difuso en comparación con el edificio de oficinas o la planta de fabricación que prevalecían hasta la década de 1980 (1996: 195). El nuevo lugar de trabajo descentrado también tiene sus efectos internos en la empresa, en la medida en que la red comienza a prevalecer sobre la jerarquía.

Si ahora percibimos la clase como algo descentrado, eso no significa necesariamente su fin como un fenómeno modernista pasado de moda. Negar una capacidad de acción privilegiada al proletariado (se defina este como se defina) no significa dar la espalda a las luchas de los trabajadores. Tenemos que reconocer que el particularismo militante de tal o cual lucha no es sinónimo de socialismo. Necesitamos entender que la clase no se construye únicamente en el lugar de trabajo y que tiene un componente cultural crucial. También tenemos que atender permanentemente a las divisiones entre los trabajadores del

Norte industrializado y los del Sur empobrecido y entre mujeres y hombres, así como a la llaga persistente del racismo en todas sus formas. Pero también hay que reconocer que la globalización ha producido una nueva clase obrera en el Sur que aún puede desempeñar un importante papel político.

En los últimos años el movimiento obrero ha comenzado a recuperarse en la mayor parte del mundo de los efectos del neoliberalismo y su ofensiva en pro de los mercados no regulados. Esto ha ocurrido al máximo nivel con la formación de una Confederación Sindical Internacional en 2006 a partir de la fusión de la Confederación Internacional de Organizaciones Sindicales Libres (CIOSL) con la Confederación Mundial del Trabajo (CMT) a raíz del final de la Guerra Fría. Los viejos Secretariados Internacionales también han cobrado energía al constituirse los nuevos Consejos Mundiales organizados internacionalmente en diversos sectores. A nivel nacional se ha producido cierto resurgimiento de los sindicatos en algunas regiones como América Latina, mientras que en Estados Unidos se ha producido una notable radicalización política. La creciente literatura sobre la revitalización sindical evidencia los avances en áreas clave de actividad, tales como la organización de nuevos sectores de trabajadores, mayor actividad política, reforma de las estructuras sindicales, constitución de coaliciones y un aumento de la actividad solidaria internacional (Frege y Kelly, 2004). Cabría argumentar que estamos en el inicio de una fase en la que el sindicalismo volverá a reconfigurarse y revitalizarse para afrontar las nuevas condiciones de lucha.

Las organizaciones obreras siempre han tardado en adaptarse a las mutaciones del capital y a las crisis. El retraso de veinticinco años en su recomposición frente a la ofensiva neoliberal capitalista no es pues tan sorprendente y encaja en el patrón de sus oleadas de desintegración y recomposición durante los siglos XIX y XX (Arrighi, 1996: 348). Esa naturaleza cíclica de las relaciones capital-trabajo parece haber sido ignorada por los analistas en torno al año 2000, lo que tal vez reflejaba su estado de ánimo colectivo y la creencia de que el capitalismo estadounidense había escapado realmente a la naturaleza cíclica del capitalismo. Por eso Castells argumentaba que «el movimiento obrero parece haber sido superado históricamente» (1997: 425), porque mientras que el capital es mundial, el trabajo es local: «el movimiento obrero se ve desagregado en su rendimiento, fragmentado en su organización, diversificado en su existencia, dividido en su acción colectiva» (Castells,

1996: 475). Aunque algunos de esos aspectos pudieran ser correctos coyunturalmente en aquel momento, su análisis global ignoraba el hecho básico de que el trabajo es un movimiento social. Una visión a más largo plazo del siglo pasado mostraría que los sindicatos no solo han aguantado sino que también han conseguido «hacer la sociedad más democrática, más respetuosa hacia los pobres, elevando los derechos humanos por encima de las pretensiones de la propiedad capitalista» (Friedman, 2008: 10). Eso es un logro nada desdeñable dada la brutalidad de la contrarrevolución neoliberal.

Tenemos que entender la importancia crítica de la reconfiguración de la clase obrera a escala mundial durante los últimos treinta años o así. La naturaleza dinámica (aún destructiva) de este sistema se evidencia no solo en el surgimiento de los BRIC (Brasil, Rusia, India, China) como centros vibrantes de la expansión y la acumulación del capital de un modo «clásico». En esos regímenes se están forjando nuevas clases obreras y el futuro de la lucha de clases dependerá en gran medida de su resultado. Lo que tenemos que añadir, sin embargo, a esa perspectiva marxista clásica es una comprensión de cómo la «acumulación primitiva» sigue funcionando mediante la «acumulación por desposesión», una perspectiva «tercermundista» articulada hace mucho tiempo por Rosa Luxemburg contra Lenin y otros marxistas ortodoxos de su época.

5

UN MATRIMONIO INFELIZ: EL MARXISMO Y LAS MUJERES

Probablemente no fue una coincidencia que cuando se constató la «crisis del marxismo» en la década de 1970, el feminismo estaba creciendo en estatura teórica e influencia política. Mientras que el marxismo trataba de incorporar o incluso de domesticar a las mujeres bajo la etiqueta del «tema mujer», el feminismo iba estableciendo su propia agenda. En este capítulo examinaremos el conato de «matrimonio» entre el socialismo y el feminismo tras una breve retrospectiva del compromiso «clásico» con las mujeres. El feminismo socialista no acabó siendo un híbrido robusto, y ambos progenitores fueron objeto de escrutinio por el posmodernismo en la década de 1980. Así surgió un nuevo feminismo postmoderno como vehículo radical para las mujeres (y los hombres también, tal vez). El marxismo clásico no es el único modo de pensamiento androcéntrico, pero su componente machista probablemente sería suficiente, en muchos aspectos, para descalificarlo como una guía y un programa adecuados para la construcción de una nueva sociedad. Un aspecto de este capítulo que lo distingue de los demás es que por una vez Karl Marx es el socio silencioso y es Friedrich Engels el que pasa a primer plano en uno de los primeros tratamientos «marxistas» de la cuestión del género, cuyo grado de éxito sigue siendo una cuestión debatida entre marxólogos y feministas.

Engels y la familia

Ha habido intentos de encontrar en las obras maduras de Marx una base adecuada para una comprensión materialista de la situación de las mujeres en el capitalismo (ver Vogel, 1983), pero en general se reco-

noce que Marx delegó las cuestiones de «género» (junto con la religión, la ciencia, la guerra y otros temas «no centrales») a su colega Engels. Como señalaba Michèle Barret en un volumen que conmemoraba el centenario de la muerte de Marx en 1983, «su tratamiento de la cuestión [el género] se suele considerar en general como disperso, escaso e insatisfactorio» (1983: 199). Tampoco puede «excusarse» a Marx, en honor a la verdad, por la cultura política de la época, que difícilmente cabe conceptuar como «pre-feminista»; sería un mal servicio a Marx entenderlo como un simple producto de su tiempo, cuando su vigor analítico era tan evidente en otras áreas donde desnudó las ilusiones naturalistas del sentido común burgués. En un momento muy posterior, la corriente feminista socialista ha empleado las categorías desarrolladas por Marx en su análisis de la sociedad capitalista intentando articular una comprensión marxista coherente de las relaciones de género en el capitalismo. Por el momento, tenemos que examinar lo que Engels –propietario fabril, poco convencional y personalmente más «liberal» que Marx– dijo sobre el tema en su famoso *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (Engels, 1990). En ese texto fundacional se veía a la mujer a través de la familia.

El origen de la familia, escrito en 1884, se convirtió casi inmediatamente en un clásico y se le concedió en la tradición socialista el estatus de tratamiento definitivo de la familia, y por lo tanto de la «cuestión de la mujer». Esencialmente, lo que Engels trataba de teorizar era la relación entre la división de la sociedad en clases (y la aparición del estado) y la subordinación de las mujeres a los hombres. Su principal fuente antropológica empírica era *Ancient Society*, de Lewis Morgan, publicado en 1877. Una de las formulaciones utilizadas por Engels iba a generar más tarde toda un área del debate marxista: «De acuerdo con la concepción materialista, el factor determinante de la historia es, en última instancia, la producción y la reproducción de la vida inmediata» (Engels, 1990: 131). Esa idea, aclamada por muchos/as socialistas y feministas de la época, dirigía la atención a los aspectos sociales y materiales de reproducción de la sociedad, generalmente descuidados en las narraciones productivistas. De todos modos, todavía daba por hecho que el dominio de la reproducción es femenino, mientras que el de la producción es masculino, lo que no solo perpetúa categorías y formas de pensar androcéntricas, sino que también inaugura una larga tradición de pensamiento dualista al respecto. En ese sentido, se subestima el argumento de Moira Maconachie de que «ese dualismo concep-

tual que separa a la familia de la producción social y que confina a las mujeres a la esfera de la vida doméstica, no es especialmente útil al feminismo» (1987: 107). La historia y el cambio social se atribuyen a la esfera «masculina» de la producción.

Se deduce lógicamente de esta concepción la actitud de principio de Engels, que veía la liberación de las mujeres como resultado de su incorporación progresiva a la esfera de la producción. Para él,

> la emancipación de la mujer y su igualdad con el hombre son y seguirán siendo imposibles mientras permanezca excluida del trabajo productivo social y confinada dentro del trabajo doméstico, que es un trabajo privado. La emancipación de la mujer solo es posible cuando el trabajo doméstico le ocupa un tiempo insignificante y puede participar en una amplia escala social en la producción (Engels, 1975: 158; [2006: 175])

Esta declaración no solo acusa una tosca lógica productivista –¿por qué el trabajo fabril tendría que liberar a nadie de nada?–, sino que también asume el supuesto de género de que a las mujeres les corresponde «naturalmente» la responsabilidad del trabajo doméstico. Tampoco plantea la ubicación de ese proceso en términos de la división de la sociedad en clases sociales. En las sociedades estatosocialistas que surgieron después de la Revolución rusa de 1917, esa confiada afirmación de Engels se repetía hasta la saciedad para justificar su lógica productivista y su incapacidad para afrontar la emancipación de la mujer de una manera significativa. La máxima expresión de este punto ciego intencional fue articulada por un funcionario yugoslavo en la década de 1970, cuando dijo: «Los marxistas han comprobado que las causas de la situación de desigualdad de las mujeres no se encuentran en su opresión por parte de los hombres [...] De ahí que la única manera de lograr la emancipación de las mujeres [...] sea prosiguiendo [...] el camino de la lucha revolucionaria» (citado en Molyneux, 1981: 177).

En términos de su planteamiento antropológico, derivado en gran medida de Morgan, Engels veía el cambio al sistema patrilineal de clanes como punto de inflexión en las relaciones de género; con él se creaban las condiciones para el surgimiento de la propiedad privada y el desarrollo de la sociedad de clases. En cuanto a las relaciones de género, para Engels «la abolición del derecho materno fue *la gran derrota histórica mundial del sexo femenino*. El hombre se hizo con el mando también en el hogar; la mujer quedó degradada y reducida a la servi-

dumbre; se convirtió en esclava de su lujuria y un mero instrumento para la producción de niños» (1975: 61; [2006: 64]). La descendencia matrilineal y la supremacía de las mujeres en el hogar comunal era el *status quo ante* según Engels, pero eso no es en modo alguno incontrovertible. El mito del «hombre cazador» ha quedado en gran parte desacreditado. Básicamente, Engels tenía una visión naturalista de las relaciones de género y daba por buenas las responsabilidades de la mujer en relación con el hogar y familia. Ese relato subordina además el papel de la mujer a la historia más amplia de la familia tal como la antropología contemporánea entendía que esta había evolucionado. También ligaba la desigualdad de género al desarrollo de las sociedades antagónicas de clase entendido como la única base «material» para la subordinación de las mujeres. Para Engels, «la preponderancia del hombre en el matrimonio es la consecuencia simple de su preponderancia económica, y con la abolición de esta última desaparecerá igualmente» (1975: 83; [2006: 89]).

Aun aceptando que Engels al menos prestó gran atención al género, a diferencia de Marx, todavía caben serias objeciones al *Origen de la Familia*, incluso como esbozo preliminar de un área de investigación. Ya hemos mencionado el sesgo productivista en la presentación por Engels del desarrollo de la sociedad capitalista. Sufre, además, el determinismo económico heredado en parte, aunque no únicamente, de Marx (véase el capítulo 1). También hay una fuerte influencia naturalista en su presentación de la división sexual del trabajo. Aunque esta tiene sin duda un aspecto técnico («material») que Engels examina, parece ignorar las relaciones jerárquicas de género construidas socialmente en torno a la división sexual del trabajo. Como dice Maconachie: «Naturalizar la relación doméstica de las mujeres con los hombres nos ciega a las posibilidades estratégicas de cualquier intercambiabilidad de tareas entre hombres y mujeres, haciendo que las prácticas domésticas actuales parezcan particularmente inmutables» (1987: 11-12). Para las sociedades precapitalistas Engels ignora prácticamente el papel de la mujer fuera del hogar. Tampoco explica cómo está relacionado el surgimiento de una esfera específica de actividad social asociada con la reproducción de la fuerza de trabajo (educación de los hijos, socialización, alimentación, vestido, etc.) con el surgimiento y consolidación de la sociedad capitalista.

La crítica feminista del *Origen* de Engels es absolutamente fundamental: el texto es marcadamente economicista y no capta la importan-

cia del patriarcado en la organización de la relación entre hombres y mujeres de un modo similar a la ordenación por el capitalismo de las relaciones entre capitalistas y trabajadores. El planteamiento de la opresión de las mujeres exclusivamente desde el desarrollo de la propiedad privada es muy reduccionista y no reconoce la importancia de los factores sociales y culturales en la configuración de las relaciones de género. Postular, como hace Engels, que la liberación de la mujer solo puede darse en una sociedad sin clases es algo que podría revertirse con razón postulando que el fin de la opresión de las mujeres es una condición previa para la transformación social. Aun así, Carol Gould ha defendido la relevancia de Engels: «su exposición de la base y desarrollo de la subordinación de las mujeres no es biologicista [y] considera la opresión y hasta cierto punto incluso el género como social e históricamente constituido o construido» (1999: 258). Engels no produjo pues una historia universalista basada en la «diferencia innata» entre los sexos y comprendía plenamente su variabilidad y complejidad.

Considerando desde una perspectiva más amplia el tratamiento de las cuestiones de género por Engels y Marx, podemos concentrarnos útilmente en dos de ellas, a saber, la familia y el trabajo asalariado. En *La ideología alemana* Marx y Engels desarrollaron una concepción de la familia como algo enraizado en la división social del trabajo. Esta división del trabajo, para los padres fundadores del marxismo, «no era originalmente nada más que la división del trabajo en el acto sexual» (Marx y Engels, 1969: 31). De ahí surge la división supuestamente «natural» del trabajo en la sociedad como una simple extensión de esa división «natural» del trabajo dentro de la familia. Sin embargo, el aumento de las necesidades crea nuevas relaciones sociales y la familia queda subordinada al sistema capitalista emergente. En *La ideología alemana*, Marx y Engels también realizan la afirmación teórica general de que «la producción de la vida, tanto de la propia mediante el trabajo como de nuevas vidas mediante la procreación, aparece ahora como una relación doble: por un lado como una relación natural, y por otro como una relación social» (1969: 29). Lo que es significativo en el contexto actual es que ese fuerte dualismo postulado entre lo natural y lo social fue superado de forma explícita en las obras de madurez de Marx tales como *El Capital*, pero Engels prefirió reproducirlo casi textualmente al tratar de relaciones de género en *El origen de la familia*.

Donde *La ideología alemana* conservaba su filo utópico, incluso feminista, era en relación con el futuro de la familia. En cierto pasaje

fugaz Marx y Engels declaraban que en la sociedad comunista «la superación de la economía individual es inseparable de la superación de la familia» (Marx y Engels, 1969: 29, n. 8). Sin embargo, en *El origen de la familia* Engels tiende a ensalzar las virtudes de la familia proletaria en una medida injustificada. Mientras que para la burguesía el matrimonio es una cuestión de conveniencia, y Engels es elocuente en su doble rasero, para el proletariado «todos los cimientos de la monogamia típica quedan despejados. Ahí no hay ninguna propiedad que preservar ni herencia que justifique la monogamia y la supremacía masculina; por lo tanto, no hay ningún incentivo para hacer efectiva esa supremacía» (Engels, 1975: 73; [2006: 78]). En la clase obrera, según Engels, deciden las «condiciones personales y sociales» y lo que importa sobre todo es el «amor sexual individual». Esta visión idealizada de la familia obrera no es excusable en un hombre con la posición de Engels, que debía ser muy consciente de las denuncias contemporáneas de violencia doméstica, por ejemplo. Sobre ese tema comenta mansamente que se trata de «un resto [...] de la brutalidad hacia las mujeres, muy arraigada desde la introducción de la monogamia» (1975: 74; [2006: 79]). Las sociedades estatosocialistas excusarían más tarde la subordinación de las mujeres como un desafortunado «residuo» del capitalismo.

Sobre la cuestión del trabajo asalariado, Marx suponía simplemente, para decirlo sin rodeos, que el trabajador asalariado era varón. Esparcidas por *El Capital* hay muchas referencias a las trabajadoras y sus condiciones; Marx se centró especialmente en el impacto de la introducción de maquinaria, que permitía al capitalista emplear «mano de obra barata» como la de mujeres, niños y no cualificados. Algunas de las páginas más elocuentes de *El Capital* tratan de la degradación social de las trabajadoras, para quienes Marx pedía continuamente mayor «protección» Sin embargo, su atención se centraba siempre en el obrero varón «modelo», y denunciaba insistentemente que «mediante la adición excesiva [sic] de mujeres y niños a la filas de los trabajadores, la maquinaria acaba rompiendo la resistencia que los obreros varones habían opuesto al despotismo del capital durante el período de la manufactura» (Marx, 1962: cap. XIII.3.a, p. 424). Por lo tanto, no solo es que el trabajador masculino ocupe el centro de su exposición, sino que se muestra injustificadamente conmocionado (dado el conocimiento contemporáneo sobre el tema) con respecto al número de trabajadoras empleadas en la industria. De nuevo, Marx sucumbe a nociones y per-

cepciones de «sentido común» allí donde, en relación con otros temas, habría tratado de deconstruir la herencia recibida. También es típico de marxistas posteriores el uso de categorías ligadas al género que aceptan tácitamente los preceptos de una sociedad machista.

Un aspecto central de la actitud de Marx y Engels hacia las relaciones de género en el trabajo es la noción del «salario familiar», mediante el que los trabajadores varones recibirían un salario suficiente para mantener una familia. Examinando cómo la introducción de maquinaria puso «bajo la influencia directa del capital a cada miembro de la familia del trabajador, sin distinción de edad o sexo» (Marx, 1962: cap. XIII.3.a, p. 416), Marx describió cómo esto «repartió el valor de la fuerza de trabajo del hombre entre toda su familia, con lo que se depreció su fuerza de trabajo» (Marx, 1962: cap. XIII.3.a, p. 417). Marx asumía simplemente que el hombre cabeza de familia había ganado lo suficiente para mantenerla hasta que las mujeres y los niños cayeron bajo el dominio del capital. También concluía que eso depreciaría los salarios masculinos, en una concepción que subyacía bajo muchas de las luchas subsiguientes en torno a la «dilución». La cuestión del «salario familiar» –más discurso que realidad práctica– puso de relieve una de las divisiones más profundas en el movimiento obrero. Historiadores socialistas y sindicalistas han solido presentar el mundo del trabajo de una forma que simplemente suponía que se trataba de un terreno masculino. Las mujeres trabajadoras eran, y se entendía que así debía ser, parte del «ejército de reserva industrial» al que se podía recurrir, para devolverlo de nuevo a casa cuando ya no se precisaran sus servicios.

Creo, finalmente, que la crítica política más seria a Marx y Engels en relación con el género es que aceptaron sin cuestionarlos los principios del feminismo liberal. Ahí tenían una ideología liberal burguesa que no fue ni siquiera discutida por los fundadores del marxismo. ¿Por qué fue así, cuando habían ofrecido una crítica tan aguda, por ejemplo, del «socialismo ético» de Dühring, basado en vagas nociones de verdad y justicia? Como dice Michèle Barrett: «Ni Marx ni Engels tuvieron a bien tratar de refutar las declaraciones clásicas en favor de los derechos de la mujer: Wollstonecraft y Mill quedaron sin respuesta mientras que argumentos igualitarios y liberales similares sobre otros temas eran impugnados con vigor» (1983: 201). No se trata pues de que Marx y Engels fueran «pre-feministas», sino de que no supieron ver que la causa del socialismo y la de los derechos de las mujeres podrían confluir o que apuntaban en la misma dirección hacia una socie-

dad mejor. *El origen de la familia* sigue siendo hasta hoy una sólida contribución a una comprensión materialista del género –como atestigua su influencia en la activa escuela de la antropología marxista–, pero también un símbolo de sus limitaciones. Ese texto sigue siendo importante, paradójicamente, como dice Ros Coward, como revelación de «la teoría política que convirtió la cuestión de la mujer en una zona tan problemática en el marxismo, siendo no obstante absolutamente central para el mismo» (1983: 141).

Socialistas y feminismo

Después del compromiso ambiguo de Engels y Marx en las cuestiones de género, el movimiento socialista internacional trató de establecer una relación más orgánica con la «cuestión femenina». Un hito crucial fue el texto de 1879 *Die Frau und der Sozialismus* [La mujer y el socialismo] de un contemporáneo de Engels, el líder socialdemócrata alemán August Bebel [presidente del SPD desde 1892 hasta 1913]. Su núcleo era el análisis de la opresión de las mujeres bajo el capitalismo, que Bebel relacionaba con la penetración del nexo dinerario en todas las áreas de la vida social. Aunque abogaba por la igualdad de derechos entre los sexos, Bebel creía que eran fundamentalmente diferentes y que las mujeres necesitan protección, en especial en los trabajos que amenazarían su feminidad. Al igual que otros pensadores socialistas, Bebel creía que bajo el capitalismo solo eran posibles medidas paliativas y que hasta después de la revolución socialista no sería posible la liberación de la mujer. Aunque su pedigrí marxista fuera dudoso (Engels no parecía haber quedado demasiado impresionado) *La mujer y el socialismo* tuvo un impacto increíble en el movimiento socialista europeo, convirtiéndose en un éxito de ventas en Alemania y alcanzando gran influencia en posteriores pioneras feministas como Clara Zetkin y Aleksandra Kollontai. Probablemente volvió a mostrar la importancia de la «cuestión femenina» para el socialismo, aunque tuviera grandes problemas para aceptar el feminismo en cualquier sentido significativo.

Clara Zetkin se iba a convertir en líder indiscutible del movimiento de las mujeres socialistas en Alemania a comienzos del siglo xx y tuvo una influencia importante en los escenarios europeo y ruso. Su

historia personal la hizo tanto feminista como socialista. Siguió a Engels en la defensa de la independencia económica de las mujeres como condición previa para la emancipación, pero comenzó a reconocer que no era una condición suficiente por sí sola. Bajo la influencia de otros escritos feministas de la época, Zetkin desarrolló una visión dialéctica de la condición de la mujer en la que la clase y el género jugaban papeles complementarios. Aunque seguía haciendo hincapié en que su papel en la organización de mujeres obreras no suponía una competencia con los líderes socialistas de sexo masculino, en la práctica tuvo que sufrir un machismo muy vivo por su parte, por lo que, aunque atacaba el «feminismo burgués» y rechazaba plataformas comunes sobre la cuestión del sufragio, por ejemplo, comenzó a moverse en la práctica hacia el concepto del movimiento autónomo de mujeres. El Movimiento de Mujeres de la socialdemocracia alemana contaba con 175.000 participantes cuando estalló la Primera Guerra Mundial en 1914; había sindicalizado a unas 215.000 mujeres y la revista de Clara Zetkin *Die Gleichheit* (La Igualdad) tenía alrededor de 125.000 suscriptoras.

En opinión de Zetkin, la autonomía de las mujeres socialistas dentro del partido era esencial para estimular la iniciativa y maximizar el potencial de las mujeres implicadas. Aprovechando las leyes que prohibieron durante un tiempo las reuniones políticas de ambos sexos, Zetkin desarrolló una agenda feminista dentro del movimiento socialista. Cuando un cambio de legislación en 1908 permitió a las mujeres organizarse políticamente junto a los hombres, los líderes del partido aprovecharon la ocasión para disolver las organizaciones separadas de mujeres en sus filas. A cambio les concedieron un puesto en la ejecutiva del partido, aunque no iba a ser para Clara Zetkin. Ella seguía siendo leal al partido que la cegaba al intento deliberado de extirpar de raíz el radicalismo y el separatismo. Como dice Karebn Honeycut, hubo una estrategia premeditada por parte de los dirigentes del partido, «que como varones, como marxistas y como burócratas comprometidos con las tácticas revisionistas y la uniformidad de la organización, se oponían a la autonomía de las mujeres socialistas» (1981: 41). Clara Zetkin pasó a la historia como la mujer que no solo creó y dirigió la Internacional de Mujeres Socialistas, sino que también tomó en 1907 la iniciativa de establecer el Día Internacional de la Mujer, una confluencia simbólica entre los movimientos socialista y feminista que todavía tiene gran relevancia en la actualidad.

Después de la Primera Guerra Mundial, el centro de gravedad del movimiento socialista internacional se desplazó a Rusia, donde se había producido la revolución. En 1900 Nadiezhda Krupskaya inició la publicación de *La Mujer Trabajadora*, apoyándose en buena medida en Bebel y Zetkin pero que alcanzó enorme influencia, al ser durante mucho tiempo el único texto ruso sobre la «cuestión femenina». Krupskaia concedió mucha más atención a las mujeres campesinas que los dos autores alemanes, y contribuyó a centrar la atención de los socialdemócratas rusos en esa cuestión. El propio Lenin escribió más que la mayoría de los bolcheviques varones sobre la «cuestión de la mujer», aunque tendiera a mantenerse en las líneas básicas. Para él,

> la mitad femenina de la raza humana está doblemente oprimida. La mujer campesina, tanto como la mujer obrera, están oprimidas por el capital, peor aún: incluso en las más democráticas de las repúblicas burguesas, en primer lugar, han sido expoliadas de algunos de sus derechos, ya que la ley no las contempla en igualdad de condiciones a los hombres, y en segundo lugar –pero más importante-, permanecen sometidas a la institución doméstica. Continúan siendo esclavas de sus familias, cargando con las tareas más pesadas, miserables, agotadoras y alienantes de la cocina y la casa. (Lenin, 1966: 83-84)

Como individuo, más que como teórico, Lenin es sin embargo más conocido por su conservadurismo personal en materia sexual, que dejaba patente en sus conversaciones con Clara Zetkin.

Aleksandra Kollontai fue, sin duda la líder bolchevique más dedicada al «tema femenino». Sin embargo, no se consideraba feminista y gran parte de su trabajo político temprano fue una vociferante oposición a las feministas. Durante la Primera Guerra Mundial el feminismo había crecido en Rusia de manera significativa, y proliferaban por doquier los movimientos de mujeres. El grupo de mujeres bolcheviques estaba en cambio extinto en aquel momento. Por eso, cuando comenzó la (primera) Revolución rusa el 23 de febrero, Día Internacional de la Mujer, no fueron los bolcheviques los que tomaron la delantera. El movimiento feminista no perdió el tiempo en resolver la cuestión del sufragio universal con el gobierno provisional. Kollontai se mostró mordaz con aquellas «damas de clase alta» que pedían el derecho al voto a los gobiernos burgueses. Acudía a las reuniones feministas manifestándose en contra del «feminismo burgués» para instar a las muje-

res a centrar su atención en la guerra y en la explotación de clase. Poco después de la Revolución de Octubre se celebró la Primera Conferencia de la Mujer Trabajadora de la Región de Petrogrado. Kollontai instó a las mujeres a votar por la lista bolchevique para la Asamblea Constituyente y no por las candidatas de la Liga feminista por la Igualdad de las Mujeres. Una delegada feminista mostró la distancia entre el feminismo y el bolchevismo declarando que: «En todas partes las mujeres están sometidas y luchan por sus derechos [...] *Los hombres no pueden defender nuestros intereses*; ellos no nos entienden» (citado en Stites, 1978: 306-7).

En el nuevo gobierno Kollontai se convirtió en comisaria de Bienestar Social, siendo su prioridad la consecución de la plena independencia y la igualdad en el matrimonio. Con ella se instituyó el salario igual para las mujeres, se legalizó el aborto y la ilegitimidad de los hijos desapareció como categoría jurídica. Muchos de esos logros iban por supuesto a desaparecer durante el régimen de Stalin; pero en la década de 1920 la causa de las mujeres avanzó vigorosamente, impulsada por el Zhenotdel (Sección o Departamento de la Mujer), dirigido primero por Inessa Armand y a partir de 1920 por Kollontai. Esta última le dijo a Emma Goldman que el trabajo de Zhenotdel, en relación con el aumento de la conciencia de las mujeres y la resolución de cuestiones específicas de género como la atención por maternidad, no era «feminismo» (Stites, 1978: 332). En realidad su trabajo con las mujeres, especialmente en el Este –donde cientos de mujeres eran asesinadas cada año debido a que la sociedad patriarcal no aceptaba su nueva condición como iguales– no era otra cosa que feminista. Cierto es que Kollontai no se detuvo en la emancipación política (si es que se puede tomar como «feminismo») y fue su papel protagonista en la Oposición Obrera radical la que condujo a que fuera depuesta como dirigente de Zhenotdel y enviada poco después al exilio diplomático en Noruega. Su traslado fue un duro golpe para los movimientos feminista y socialista en Rusia.

Donde Kollontai tomó realmente distancias con respecto a los marxistas varones de su tiempo, fue en algo que puede entenderse como un puente con la década de 1960, en concreto en relación con la política sexual. E. H. Carr, normalmente muy mesurado, reconoció que Kollontai «predicaba la satisfacción sexual sin inhibiciones, apoyándose en la hipótesis de que era tarea del estado hacerse cargo de las consecuencias» (1970: 41). De hecho, sus teorías y ejemplo perso-

nal fueron considerados como la causa s principal de los «excesos sexuales» o la «nueva moral» de la década de 1920. La verdad es más prosaica; Kollontai creía en la función sagrada de la maternidad, entendía el matrimonio como una unión libre que era imposible bajo el capitalismo, y creía que bajo el comunismo «Eros ocupará un lugar digno y será una fuente de experiencia emocional y de felicidad cada vez mayor» (citado en Stites, 1978: 353). Eso no era precisamente un manifiesto libertino. Sin embargo, fue suficiente para que Aron Zalkind, fundador de la Sociedad de Psiconeurólogos Marxistas, desarrollara una contra teoría de la «sexualidad socialista» que reducía el sexo y el amor a algo similar al capital fijo, que debe participar en las actividades «de clase» y no desperdiciarse frívolamente. Al igual que en el ámbito cultural (véase el capítulo 6) el retroceso de la Revolución rusa supuso una considerable represión, sublimación y dominación psicosexual. Kollontai, por su parte, inauguró una nueva área de investigación marxista, que poco después extenderían Wilhelm Reich y otros.

Si echamos una mirada más amplia a las sociedades del socialismo de estado en lo que se refiere a la opresión de la mujer, el balance es, como mucho, ambiguo. El contexto no era por lo general favorable, ya que prácticamente todas esas sociedades se caracterizaban por la escasez material y la agresión externa o el conflicto interno. Sin embargo, no hay duda de que al menos la igualdad formal de género era prioritaria en la agenda de la mayoría de los estados socialistas, y que debido al sesgo productivista del marxismo *y* las necesidades del desarrollo, gran cantidad de mujeres se incorporaron a la fuerza de trabajo. Lenin no estaba del todo equivocado cuando declaró que la revolución había puesto a Rusia a la cabeza del mundo en cuanto a la igualdad de derechos de las mujeres y en la eliminación de las barreras patriarcales tradicionales. Sin embargo, siguió prevaleciendo la división sexual del trabajo. La independencia económica no aseguraba ni puede asegurar la emancipación de las mujeres. Para que esto se logre, como explica Maxine Molyneux, «la compleja combinación de mecanismos, económicos y no económicos, a través de los cuales se asegura la subordinación de las mujeres, debe ser objeto de una lucha *específica*» (1981: 179). Solo una forma muy reduccionista de economicismo podría mantener que la opresión deriva únicamente de factores económicos, o incluso solo de clase. Así, el legado de un marxismo mecanicista ha contribuido a frustrar la causa de la liberación de la mujer.

Otro legado del socialismo de estado fue el modelo leninista de organización partidaria, dotada de virtudes revolucionarias cuasi-místicas. Los esforzados revolucionarios profesionales dotados de liderazgo, capacidad de sacrificio y una visión de conjunto inigualable, eran casi exclusivamente de sexo masculino. Más concretamente, se puede entender como una forma intrínsecamente masculina de organización. El lenguaje leninista de la política del poder no es reflexivo ni favorece consideraciones personales. Pese a todo lo dicho sobre la superioridad de la democracia proletaria con respecto a la mera democracia burguesa, el partido leninista no es una escuela de democracia. Funciona con una jerarquía rígida (aunque variable) de actividades, que van de la política (el poder del estado), a la economía (el lugar de trabajo), lo social (la familia), la comunidad (la vivienda, por ejemplo), la cultura y otros temas surtidos de menor prioridad. Lo que hizo (y hace) el feminismo era llevar de nuevo a primer plano la política prefigurativa [modos de organización y tácticas que prefiguran la sociedad que se pretende]; la forma de organización del socialismo es tan importante como el objetivo. Como dice Sheila Rowbotham: «El reconocimiento, presente en los movimientos radicales pre-leninistas, de la importancia de los valores y la cultura capaces de sostener el espíritu y ayudar a impulsar nuestros sentimientos hacia el futuro, ha sido reafirmado por los movimientos de mujeres» (1979: 128).

En conclusión, el compromiso socialista con el feminismo después de Marx y Engels no siempre fue fructífero. La mayoría de los socialistas se aferraron a la idea de que la vía para la liberación de las mujeres era el trabajo remunerado, un objetivo que entendían en cualquier caso subordinado a la revolución socialista. Socialistas y feministas competían a menudo por el mismo sostén social y eso explica en buena medida el antagonismo entre ambas corrientes. Los socialistas trataban de subsumir la política del feminismo y a veces (pero no siempre) se mostraban partidarios entusiastas del sufragio universal en países donde las mujeres tenían restringido el derecho de voto. Las mujeres socialistas tenían a menudo que enmascarar su feminismo y hacer continuas declaraciones de fe en el partido dirigido por los varones; subordinándose al contexto social, muchas de las organizaciones socialistas seguían siendo profundamente patriarcales. como escribe Richard Stites en relación con las secuelas de la Revolución rusa:

> Los trabajadores varones seguían resintiéndose de la competencia de las mujeres hasta mucho después de la Revolución. Los líderes masculinos de las distintas facciones marxistas tenían poco interés en la organización de las mujeres. Algunos se oponían a ella como una pérdida de tiempo, energía y fondos; otros menospreciaban en el fondo el feminismo, entendiéndolo como un movimiento sospechoso para los auténticos socialistas, hombres o mujeres. (1978: 257)

Tendrían que pasar todavía cincuenta años antes de que se produjera un acercamiento entre los discursos socialista y feminista.

El feminismo socialista

Cuando se produjo la «segunda gran oleada» del feminismo en la década de 1960, junto a los feminismos liberal y radical aparecía un feminismo socialista (a veces marxista). Al principio parecía más bien carente de argumentos en contra de la afirmación del feminismo radical de que el marxismo era, cuando menos, ciego en cuanto al género. Textos polvorientos de Engels, Bebel y Lenin y las vidas olvidadas de Zetkin y Kollontai no podían competir apenas con el impulso y originalidad de Germaine Greer y Shulamith Firestone. Sin embargo, poco a poco se fueron construyendo una teoría política y una práctica feminista socialista. Fue en ese contexto en el que surgió como posible estrategia el «matrimonio» entre el marxismo y el feminismo (contemplado en el título de este capítulo). El marxismo era por lo general el socio principal, como se quejaba Juliet Mitchell en *Woman's Estate*: «Acudimos con preguntas feministas, pero solo recibimos respuestas marxistas» (1971: 99). Resulta cuestionable el éxito que obtenían esas respuestas. Por otra parte, toda la propuesta de que el feminismo debía fundirse con el socialismo también parece errónea. Sin embargo, desde finales de la década de 1960 hasta finales de la de 1980 esos debates feministas-socialistas hicieron avanzar considerablemente nuestro conocimiento de la opresión de género.

Lo que Engels legó a las feministas socialistas modernas fue, por encima de todo, una visión del capitalismo y el patriarcado, o de la clase y el género, como sistemas autónomos. Ese es el enfoque de la «dualidad de sistemas» que atraviesa gran parte del discurso feminista so-

cialista. En él hay un supuesto subyacente de que el capitalismo crea brechas en la jerarquía de clases y entre los trabajadores, pero es el género (y la raza), el que dicta cómo se van a colmatar esas brechas. El concepto de patriarcado entra como un constructo trans-histórico y geográficamente universal para explicar la dominación de las mujeres por los hombres. En algunas variantes de esa teoría, el capitalismo se considera dominante en el mundo «material», mientras que el patriarcado sería ideológicamente dominante. Así lo plantea Juliet Mitchell en *Psychoanalysis and Feminism* (1974), donde el marxismo aparece como explicación de la clase y el psicoanálisis como teoría para el análisis del patriarcado. Otra variante es la de Christine Delphy, para la que hay dos modos de producción en la sociedad contemporánea: «El primer modo de producción da lugar a la explotación capitalista. El segundo da lugar a la explotación familiar, o con mayor precisión, patriarcal» (1984: 69). Todas las variantes de la teoría de sistemas duales son, en mi opinión, ejemplos de las oposiciones binarias de Derrida: reproducen las jerarquías y son incapaces de impugnar la lógica capitalo-céntrica del marxismo, su sesgo productivista y su economicismo esencial.

A mediados de la década de 1980 la crítica al enfoque de los sistemas duales parecía haber ganado la partida hasta el punto de que quedó prácticamente abandonado. Como dice Barbara Marshall: «Parece haber un acuerdo general en que separar analíticamente lo ideológico y lo material es infructuoso, y que el capitalismo y el patriarcado están entrelazados como aspectos de un mismo sistema» (1994: 84). Una de las autoras que desarrollaron el concepto de un «patriarcado capitalista» unificado fue Zillah R. Eisenstein, para quien el capitalismo y el patriarcado están tan imbricados que se hace impracticable su separación analítica. Engels, recordamos, introdujo el patriarcado («la derrota histórica del mundo femenino») en el sistema marxista para dar cuenta de la opresión de género. Ahora se integraba en la lógica capitalista porque, según Eisenstein, «el capitalismo se aprovecha del patriarcado y el patriarcado está definido por las necesidades del capital» (1979: 28). El propio concepto de patriarcado se había hecho muy problemático en esa etapa. Había muy poco acuerdo sobre su origen, su significado y sus efectos. Tampoco estaba claro si era independiente del capitalismo, o si eran interdependientes de algún modo indefinido, tal vez simbiótico, o si el patriarcado era simplemente una variable funcional dependiente de las «necesidades» del capital.

El legado de Marx sobre la cuestión de género era igualmente ambiguo porque sus escritos al respecto eran escasos, pero nos dejó el concepto de «reproducción», que iba a desempeñar un papel clave en la el desarrollo del enfoque feminista socialista. La problemática de la reproducción social superó en cierta medida el economicismo del productivismo marxista; ahora había un aspecto procesual dinámico en la comprensión marxista del desarrollo capitalista en el que se podía integrar el género, y la reproducción social podía abarcar el aspecto sexual junto a los de clase. Las relaciones de género marcadas por la dominación y la subordinación podían verse ahora como parte integral de la reproducción de la sociedad capitalista. Sin embargo, en el corazón de esta nueva problemática había una confusión conceptual, porque como mostraron Edelholm, Harris y Young (1977), podía significar la reproducción social propiamente dicha (es decir, de las relaciones de producción); reproducción de la mano de obra (ahí entran la economía doméstica y la socialización); y los aspectos biológicos de la reproducción humana. Las mujeres participan en los tres aspectos de la reproducción, pero había una extraña amalgama entre sus funciones biológicas y sociales. Tampoco teníamos ninguna explicación convincente de por qué las mujeres desempeñan esos papeles clave en la reproducción, con el aspecto biológico siempre rondando sin ser mencionado.

En la reproducción de la sociedad capitalista la ideología tiene evidentemente un papel crucial. Las feministas socialistas marcaron acertadamente distancias con la receta economicista de Engels de que la liberación de las mujeres dependía de su incorporación al mercado del trabajo remunerado. La opresión de las mujeres era más profunda y tenía fuertes raíces ideológicas. Por eso, mientras las (y los) marxistas comenzaban poco a poco a reconocer que la ideología era relativamente independiente (véase el capítulo 6), las feministas vieron que era posible «entender la opresión de la mujer como un elemento relativamente autónomo de la formación social» (Barrett, 1980: 31). Se abrió así un área nueva de investigación feminista crítica, centrada en la construcción de las identidades de género, la naturaleza de las ideologías familiares y los temas subyacentes de las subjetividades femeninas y masculinas. Ese giro cultural permitió una comprensión mucho más profunda de la construcción discursiva del género así como del feminismo como movimiento discursivo. Para que este trabajo avanzara también era necesario, sin embargo, abandonar el marxismo como marco general debido a su restricción debilitante de la división base /

superestructura que concedía a lo sumo una «autonomía relativa» a los dominios ideológico y cultural. Esa fue otra de las formas en que el feminismo socialista creó las condiciones para la superación del marxismo ortodoxo.

A medida que avanzaba la comprensión de la reproducción marcada por el género del capitalismo, la atención se volvió y se centró naturalmente hacia la economía doméstica, siendo uno de los resultados el «debate sobre el trabajo doméstico». Si el capitalismo necesitaba reproducir su fuerza de trabajo, las mujeres podían «encajar» en él, estructuralmente por decirlo así, porque paren, alimentan, visten, educan, cuidan y nutren a los trabajadores que el sistema necesita. El trabajo doméstico, que antes permanecía prácticamente invisible, salió ahora a primer plano. A partir de su valoración política o cultural, solo había que dar un pequeño paso para examinar el valor del trabajo doméstico en términos de las categorías económicas marxistas. Siguió una digresión larga y embarullada sobre si el trabajo doméstico podía ser considerado productivo en el sentido marxista de la producción de plusvalía, o si era «simplemente» trabajo improductivo. Retrospectivamente, hubo una contienda bastante innecesaria para establecer un pedigrí económico marxista ortodoxo de la opresión de las mujeres en relación con el valor en el capitalismo. Incluso Lise Vogel, comprometida con una síntesis marxista-feminista, admite que «en el movimiento de mujeres muchas consideran el debate [sobre el trabajo doméstico] como un mero ejercicio oscuro de pedantería marxista» (1983: 21). Era difícil ver en qué medida el debate sobre el trabajo doméstico podía hacer avanzar una comprensión de la opresión de las mujeres (más allá de hacer visible su trabajo doméstico) o contribuir a una estrategia para superarla.

Una de las estrategias planteadas a este respecto fue la famosa campaña en pro del «salario para el trabajo doméstico». Desde esta perspectiva, tal como explicaba Valerie Bryson, «la mujer no debía entrar a formar parte de la mano de obra asalariada como antes había sugerido el análisis marxista, sino que debía exigir que se le pagara el trabajo doméstico que realizaba» (1992: 238). Sería fácil aceptar esa idea en cuanto a su practicidad, pero eso no la invalidaría como programa político de «transición», aunque también se podría decir que eso no haría más que perpetuar la servidumbre doméstica de las mujeres, tratando únicamente de normalizarla mediante un salario. Sin embargo, al igual que el ecofeminismo, podía verse también como una forma imaginati-

va de poner en cuestión el sistema capitalista, al hacer perfectamente visible para todos la contribución infravalorada de las mujeres a la continuidad de la sociedad humana. También desafiaría la suposición de que las mujeres tienen alguna afinidad innata con el trabajo doméstico (como los «dedos ágiles» que hacían preferir a las obreras para la fabricación de aparatos electrónicos) al exigir un nexo dinerario explícito. En términos realistas, la noción del «salario por el trabajo doméstico» también expone las limitaciones del tipo de oportunidades de empleo realmente accesibles para las mujeres. Que las categorías marxistas se vieran subvertidas en esta estrategia retórica probablemente no sería un problema para el propio Marx.

Bajo todos esos complicados debates sobre la relación entre el género y la opresión de clase subyacía el problema de la relación del marxismo con el feminismo. Las mujeres socialistas, obviamente, pretendían algún tipo de acercamiento, o al menos una interacción amistosa. El marxismo nos ayudaría a entender el desarrollo histórico del capitalismo, y el feminismo proporcionaría la visión crítica de la relación entre hombres y mujeres. Algunos marxistas trataron de mostrar la utilidad de sus categorías para entender la opresión de la mujer, y algunas feministas intentaron hacer más útil el marxismo para la mitad de la humanidad que tendía a soslayar. En cualquier caso. si alguna vez hubo un «matrimonio» entre el marxismo y el feminismo fue, como exponía Heidi Hartmann en un artículo de referencia, «como el matrimonio entre marido y mujer descrito en el derecho común inglés: el marxismo y el feminismo son una misma cosa, y esa cosa es el marxismo» (1986: 2). Sin embargo no hizo lo que cabía esperar que era presentar una demanda de divorcio, sino que más bien buscó una unión más progresista. Las categorías del marxismo podían ser ciegas al género, pero el feminismo, abandonado a sí mismo, tendía a ser ahistórico. Sin embargo, lo que Hartmann parecía proponer –esencialmente una teoría dual en la que el capitalismo y el patriarcado fueran vistos como formas de dominación independientes pero complementarias–, parecía insuficiente incluso para el momento en que fue formulado.

La relación entre el marxismo y el feminismo acabó empeorando aún más que un matrimonio infeliz con el tiempo. Había una creciente conciencia, expresada por ejemplo por Sandra Harding, de que las categorías marxistas «son fundamentalmente *sexistas, más que ciegas frente al sexo*» (1986: 137). Si este fuera el caso, resultaría, como lo expresó poéticamente Audre Lorde, que «la casa del amo no se puede

reconstruir con las herramientas del amo» (Lorde, 1994). El aparato marxista masculinista sigue en buena parte intacto, y la mayor parte de los compromisos marxista en las cuestiones de género parecen intentos de asimilación. Quizá la construcción marxista de una «cuestión femenina» podía ser reemplazada y entendida ahora como «cuestión masculina». Los hombres tenían tal vez algo más que perder que sus cadenas a causa del avance del feminismo. La crisis del orden patriarcal en todo Occidente y el nuevo sentido común influido por el feminismo mostraron el gran alcance de esas cuestiones. La androginia feminista socialista estaba siendo sustituida por un ginocentrismo sin complejos, incluso por quienes veían sus fallos «teóricos». Para esa nueva política feminista «nos hallamos en un momento histórico en el que las mujeres deben tomar la iniciativa en la creación de una teoría y una práctica verdaderamente científicas, esto es, realmente históricas y materialistas. Las mujeres son ahora el colectivo revolucionario en la historia» (Harding, 1986).

El proyecto feminista socialista era muy ambicioso. Para Michèle Barrett, en un texto de referencia, el objeto del «feminismo marxista» (como ella lo llamaba) era nada menos que «identificar el funcionamiento de las relaciones de género cuando y donde pueden ser distintos de los procesos de producción y reproducción estudiados por el materialismo histórico, o mantener con ellos una relación ambigua» (1980: 9). Se trataba pues de aclarar y analizar la relación entre el capitalismo y la opresión de las mujeres. Cambió así la comprensión socialista hasta entonces dominante del género, la sexualidad y los bienes familiares. Pero no se consiguió, al menos en sus propios términos, producir un nuevo discurso unificado del feminismo socialista (o marxista). La propia Michèle Barrett, en una nueva edición de su texto en 1988, admitía que el análisis feminista marxista había fracasado en gran medida y se había distanciado del proyecto político original que representaba, dado que «los argumentos del posmodernismo ya representan, creo, una posición clave en torno a la cual es probable que gire el trabajo teórico feminista en el futuro» (Barrett, 1988: xxiv). El feminismo no había sido absorbido por el marxismo, sino que más bien había desestabilizado, junto con el post-estructuralismo, algunos de sus principios fundamentales. Al hacerse añicos la unidad del marxismo, lo mismo sucedió con el feminismo socialista. Es ese nuevo panorama heterogéneo de los feminismos posmodernos / post-marxistas el que ahora debemos explorar.

El post-feminismo

Si el marxismo estaba genéricamente imbuido del espíritu de la modernidad, como hemos visto anteriormente, lo mismo se puede decir, sin duda, del feminismo. La apuesta por la igualdad sexual es «moderna» en su ruptura decisiva con las nociones «tradicionales» de las funciones y las desigualdades de género. La modernidad y el desarrollo de capitalismo llevaron a la quiebra de toda una serie de relaciones sociales que antes se consideraban fijas e inmutables. La «primera oleada» clásica de textos feministas se insertaba en ese proceso, que a la vez reflejaba e influía. La modernidad también prometía que iba a dejar de prevalecer la autoridad arbitraria del viejo orden. Esto significaría, o podía entenderse que significaba, la igualdad en detrimento de la autoridad absolutista basada en la «tradición» o en prescripciones religiosas. El feminismo se basaba asimismo en la noción de «razón universal», tan determinante para la Ilustración y la política moderna, y es también y eminentemente un movimiento comprometido con las ideas ilustradas de la «autonomía» y la «emancipación». Parecería natural en este contexto que el feminismo se alineara con las corrientes políticas que creen en el «proyecto incompleto de la modernidad» (Habermas) y no con los posmodernistas radicales que cuestionan la lógica y la política de la modernidad y la Ilustración. Sin embargo, se pueden constatar ciertos paralelismos y convergencias entre el posmodernismo y diversos feminismos.

El posmodernismo ha desafiado efectivamente muchas dicotomías fundamentales y muy arraigadas, esenciales para la forma de pensar ilustrada sobre el mundo. La separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento fortalece la crítica feminista del conocimiento masculino y reconoce que todo conocimiento es interpretativo y posicional. La dualidad ilustrada de la razón frente a lo irracional también se ve socavada por el posmodernismo de un modo que acompaña y fortalece la crítica feminista de la «masculinidad de la razón» [Genevieve Lloyd]. Lo mismo cabe decir de la oposición modernista entre naturaleza y cultura, asociada a menudo a la dualidad mujer / hombre en el discurso ilustrado y la cultura popular. Esa crítica de la filosofía racionalista de la ciencia, en el corazón de la modernidad, también alimenta la crítica feminista del tratamiento masculino de la naturaleza y la ciencia. Un feminismo posmoderno estaría pues en buena posición para decons-

truir la epistemología racionalista sobre la que se basan todas las formas dualistas de concebir y conocer el mundo. Como sostiene Susan Hekman: «Un feminismo posmoderno rechazaría el sesgo machista del racionalismo pero sin intentar reemplazarlo por un sesgo feminista, sino que más bien mantendría que no hay una sola verdad (masculina) sino más bien muchas verdades, ninguna de las cuales se ve privilegiada por las líneas de género» (1992: 9). ¿Pero esto no socavaría el movimiento feminista?

El postmodernismo no solo descabalga las pretensiones de verdad o falsedad sino que también socava un sujeto unificado como la «mujer», lo que es decisivo para el feminismo como movimiento político. La misma noción de «mujer», desde una perspectiva postmoderna (o postestructuralista) sería «esencialista» al postular una «esencia» humana. Para Chris Weedon, «los discursos humanistas presuponen una esencia en el corazón del individuo que es única, fija y coherente, y que le hace ser lo que es» (1987: 32). Por eso el feminismo radical apela a una «esencia de la feminidad», el feminismo liberal cree en una conciencia política racional unificada, de la que la mujer queda excluida, y el feminismo socialista se basa en la noción de una «auténtica naturaleza humana», que ha sido alienada por el capitalismo. Contra esos sujetos humanos universales el posmodernismo concibe al individuo como algo fluido y contingente, como un nudo de identidades y subjetividades en conflicto. Insiste en la fragmentación y la heterogeneidad frente a la visión homogeneizadora y unificadora del modernismo. La diversidad cubierta por la palabra «mujer» ha sido en gran medida reconocida y se ha legitimado la diferencia. Los universales abstractos de la Ilustración tenían cada vez menor aceptación en un movimiento feminista que se fragmentaba en la década de 1980 a pesar de, o debido precisamente a, sus considerables éxitos.

Por último, si el posmodernismo es una crítica o suspicacia frente a los metarrelatos, ¿dónde deja al feminismo socialista como proyecto político? Para Di Stefano «el proyecto posmodernista, si fuera seriamente adoptado por las feministas, haría imposible cualquier apariencia de política feminista» (1990: 76); Con ello se refiere al supuesto relativismo y al nihilismo político del posmodernismo. Parece extraño que los varones occidentales blancos, que supuestamente tienen una confiada subjetividad unificada, ahora deban negar a las mujeres la posibilidad de una política centrada en el sujeto. Sin embargo, también es posible discernir los aspectos potencialmente capacitadores del pos-

modernismo para una práctica feminista radical / socialista. Las grandes narraciones emancipadoras pueden considerarse potencialmente opresivas y su falso universalismo puede ser extremadamente etnocéntrico. Con su dependencia de género como principal, si no única, variable en su teoría social, el feminismo clásico puede sufrir la oposición binaria que estaba tratando de desmantelar. El posmodernismo libera al feminismo de la inútil búsqueda de una naturaleza femenina esencial: «Sustituiría las nociones unitarias de la mujer y la identidad de género femenina por concepciones plurales y complejamente construidos de identidad social, tratando el género como una hebra relevante entre otras, atendiendo también a la clase, raza, etnia, edad y orientación sexual» (Fraser y Nicholson, 1990: 34-5).

Si hubiera que localizar un nudo político en el que la coherencia del feminismo saltó en pedazos y dio paso al feminismo posmoderno, sería la erupción del feminismo negro y tercermundista. Si el marxismo era ciego al género, gran parte del feminismo de la década de 1970 parecía ser ciego frente a la raza. La «mujer» a la que se refería era siempre occidental, blanca y de clase media. Bell Hooks [Gloria Jean Watkins; ella ha insistido siempre en que se escriba su seudónimo con minúsculas] argumentaba elocuentemente (1991) que los orígenes del movimiento feminista configuraban inevitablemente su agenda. Las mujeres negras «solo podríamos ser oídas si nuestras declaraciones se hacían eco del discurso dominante» (1991: 11-12). Si las diferencias de género se entienden como primordiales y de la mayor importancia, entonces, inevitablemente, las diferencias y opresiones raciales quedan en segundo plano. La retórica feminista liberal de la igualdad se cuestionó así como problemática: ¿era esta mujer blanca también igual a los hombres blancos, o serían las mujeres negras también iguales a las mujeres blancas? Las críticas negras al feminismo blanco (véanse Hooks, 1994, y Collins, 1991, por ejemplo) no solo cuestionan sus falsas tendencias universalizadoras, sino que también llaman la atención sobre la arena de la representación y la ideología, donde la imagen femenina de tipo ideal es siempre blanca. Sería un error tomar de esa literatura solamente la acusación de racismo, que puede entonces poner en primer plano una vez más al teórico blanco que «lidia con» su racismo. Debe contribuir pues a descentrar el feminismo occidental blanco y hacerlo bajar de su pedestal hegemónico.

Al llegar la década de 1990, el género se había convertido en un área relevante de la investigación académica. Como argumenta Chan-

dra Mohanty, «las cuestiones cruciales de la década de 1990 se refieren a la construcción, el examen y, sobre todo, la institucionalización de la diferencia en los discursos feministas» (1992: 74). Los retos del feminismo negro y del tercer mundo planteaban dudas con respecto a la supuesta unidad y universalidad del feminismo, pero también apuntaban hacia una política de transformación más diferenciada. Ya no era posible creer, como Robin Morgan y otras, en una «sororidad global» (Morgan, 1984) que garantizaría a las mujeres una coherencia y unidad por encima de las culturas de las que evidentemente carecían. Los feminismos del tercer mundo habían avanzado durante mucho tiempo por caminos muy diferentes al seguido por el feminismo occidental. Las cuestiones de etnia, ruralidad y nacionalismo cobraban mayor relevancia que la «política personal» que prevalecía en varias corrientes del feminismo occidental. También el feminismo negro y de la clase trabajadora mostraban que incluso en Occidente el feminismo era multifacético. Las historias de esos feminismos no pueden quedar simplemente subsumidas bajo las etiquetas genéricas desplegadas en los textos occidentales habituales, tales como «liberal», «radical» y «socialista». Ahí había unas diferencias que no se podían administrar tan fácilmente. No eran solo un «Otro» distante y ajeno que pudiera servir para una comparación útil.

El feminismo blanco occidental trató al principio de marginar a las mujeres coloniales y post-coloniales mediante la construcción de la categoría monolítica de las mujeres «del tercer mundo», que supuestamente debía homogeneizarlas y en último término borrar las diferencias. Chandra Mohanty ha mostrado con considerable detalle cómo la literatura feminista occidental, al escribir sobre las mujeres del tercer mundo, suscribe toda una variedad de metodologías para demostrar la operación intercultural universal de «dominio masculino y explotación femenina» (1993: 208-09). Las mujeres de los países del tercer mundo son percibidas a menudo como víctimas indefensas de la violencia masculina, como dependientes en las relaciones de género, raza y clase, y como subordinadas en las ideologías familiares y religiosas. subsumidas bajo esas diversas opresiones, carentes de voz, incapaz de actuar y prácticamente sin historia, siempre colonizadas. Este flagrante etnocentrismo ha sido recientemente cuestionado en la literatura sobre las relaciones de género, el desarrollo y el posmodernismo. El paternalismo hacia los pueblos «no occidentales» tiene una larga historia en la tradición ilustrada, y no es sorprendente que haya impregnado

gran parte del feminismo occidental. Ahora, sin embargo, las mujeres del tercer mundo están empezando a establecer sus propias agendas, que solo pueden fortalecer al feminismo como un todo (porque puede haber unidad en la diversidad).

El auge del feminismo negro y del tercer mundo formaba parte de un proceso de debate y de fisión más amplio dentro del movimiento feminista. Dónde el feminismo modernista hacía hincapié en la «igualdad», por ejemplo, el nuevo discurso feminista posmoderno lo hacía en la «diferencia». La creencia en una razón trascendental estaba dando paso a una comprensión más culturalmente condicionada de posiciones y posibilidades de las personas. Los proyectos intelectuales y políticos a gran escala para la transformación política carecían de credibilidad o incluso de atractivo. Todo esto formaba parte de un amplio cambio de paradigmas en la teoría feminista durante la década de 1980. Sin embargo, con solo un poco de visión retrospectiva, es fácil ver cómo se pueden crear nuevas polaridades falsas, oposiciones binarias que solo pueden dividir. Joan Scott argumenta elocuentemente que la oposición igualdad / diferencia debería rechazarse en nombre de una igualdad basada, precisamente, en diferencias: «la antítesis misma esconde la interdependencia de los dos términos, porque la igualdad no es la eliminación de las diferencias, y las diferencias no se oponen a la igualdad» (1990: 138).

Se ha argumentado que el gran lema feminista de la década de 1960 y principios de la de 1970, «lo personal es político», fue en realidad contraproducente en la medida en que las nuevas «políticas de la identidad [...] dieron a las mujeres la oportunidad de comprobar que tenían menos en común, no más, y creció amargamente la voluntad de descubrir quién tenía la voz más "auténtica" en el movimiento feminista» (Whelan, 1995: 129-30). El nuevo concepto de «hablar desde la posición propia» podía convertirse en una excusa para no afrontar la jerarquía, el racismo, la homofobia y otras formas de opresión. El nuevo tono quedó reflejado en una declaración de un colectivo de mujeres en Estados Unidos, que argumentaba: «Esta focalización en nuestra propia opresión se plasma en el concepto de la política identitaria. Creemos que la política más profunda y potencialmente más radical brota de nuestra propia identidad, y no de trabajar para terminar con la opresión de otras personas» (Comahbee River Collective, 1981, citado en Adams, 1994: 345). Ahí se constata no solo un considerable acomodo al individualismo desenfrenado de la Nueva Dere-

cha que marcaba la pauta durante gran parte de la década de 1980, sino un retorno al viejo esencialismo, como si la «experiencia» fuera algo inequívoco y transparente de lo que brotara espontánea y naturalmente la política «acertada».

Ahora es posible y necesario ir más allá de la «igualdad» y la «diferencia» y otras oposiciones de ese tipo. Desde una perspectiva posmoderna la noción de «igualdad» es problemática en la medida que asume que son iguales aquellas con las que se está tratando, lo que a partir de una perspectiva feminista puede significar simple asimilación a la norma masculina. Que la «igualdad» no sea «inocente» no significa que un feminismo posmoderno dé la espalda a la justicia. Incluso las corrientes feministas que insisten en la diferencia frente al énfasis anglo-americano en la igualdad se esfuerzan por «una concepción diferente de la justicia concebida como una libertad igual para configurarse una misma de acuerdo con cualesquiera diferencias que una encuentre significativas» (Buck y James, 1992: 7). La diferencia sexual no puede, desde esta perspectiva, quedar subsumida bajo una concepción inane de la igualdad de género, o para decirlo de otra manera, la neutralidad de género no basta para alcanzar la justicia. En la práctica, no puede bastar ni una apelación a una igualdad indiferenciada ni una diferencia indiferenciada. La igualdad sin duda necesita deconstrucción desde la perspectiva de los diversos feminismos (incluidos los feminismos del tercer mundo), pero siguiendo a Moira Gatens, «entender el "feminismo de la diferencia" como el reverso del "feminismo de la igualdad" sería un error garrafal» (1992: 135). Reconocer una multiplicidad de diferencias es abrir la puerta a una política de transformación más pluralista.

Uno de los acontecimientos más innovadores en el desmontaje de paradigmas feministas socialistas anteriores ha sido la aparición del «marxismo *queer* [rarito, mariposón]» (ver Floyd, 2009). Así se desprende de una escisión en la década de 1970 entre el radical, pero heterogéneo, Frente de Liberación Gay y la Alianza de Activistas Gays, más monotemático y que se separaba de Marx acercándose a Foucault como horizonte teórico / político. Llevó a una política de «autonomía» al movimiento LGBT, apartándose de alianzas políticas más amplias para concentrarse en la transformación social. Durante la década de 1980 se fue dando gradualmente una confluencia entre la perspectiva construccionista sobre la sexualidad avanzada por Foucault (la sexualidad no es algo dado) y las políticas identitarias radica-

les de grupos como Queer Nation. Para muchos marxistas esto fue un acontecimiento positivo en la medida en que se habían opuesto históricamente a todas las formas de sexismo y homofobia, aunque, por supuesto, no podían estar de acuerdo con la afirmación de que «las personas heterosexuales» (en general) eran el enemigo. Por ahora el proyecto de un «marxismo *queer*» sigue siendo principalmente culturalista y noratlántico, pero ha servido para desestabilizar las nociones marxistas tradicionales de género, sexo y sexualidad.

El feminismo radical, por su parte, mantuvo su trayectoria hasta convertirse en el feminismo de la «tercera ola». Ese feminismo posmoderno se apoyaba en gran medida en la obra de Judith Butler, quien dijo en una ocasión: «No hay identidad detrás las expresiones de género; la identidad está constituida perfomativamente por las mismas "expresiones" que se dice que son sus resultados» (Butler, 1990: 25). Así pues, «ser un hombre» o «ser una mujer» no son para Butler conceptos esencialistas sino construcciones culturales internamente inestables y ambivalentes. La sexualidad pasa a primer plano desde esta perspectiva y la heterosexualidad se considera como un elemento integral de la contorsión de la superioridad masculina. Como dijo una vez MacKinnon: «La sexualidad es al feminismo lo que el trabajo es al marxismo: lo que es más propio de uno es no obstante lo que le es arrebatado más radicalmente» (MacKinnon, 1982: 516). Una amplia perspectiva de este feminismo posmoderno o de tercera ola es, al menos en parte, un elemento integral del giro cultural (véase el Capítulo 6) de la década de 1990. La deconstrucción de la categoría «mujer» fue una conquista perdurable de ese periodo y ha fomentado el desarrollo de feminismos alternativos no-eurocéntricos.

En cuanto al feminismo socialista, ha recuperado algo de influencia teórica y política desde la crisis, a pesar de haber caído en desgracia en muchos centros académicos. Hay una sensación de que el giro cultural había desplazado toda la crítica social lejos de las condiciones materiales de vida de las mujeres. Para Stevi Jackson «un análisis materialista es tan relevante ahora como lo fue siempre. Si bien se acepta que el marxismo tradicional tenía poco que decir sobre las divisiones de género... el método de análisis que nos dejó Marx sigue siendo útil» (Jackson, 1999: 331). Las mujeres y el trabajo, las mujeres y la educación, las mujeres y el bienestar estaban desapareciendo del orden del día justo cuando la ofensiva neoliberal era más intensa. El papel crucial del género en la construcción de la nueva división internacional estaba

siendo explorado en formas innovadoras que integran el ámbito productivo y el reproductivo (véase Peterson, 2003). Aunque se entienda que el poder es a menudo difuso (*à la* Foucault), sigue sucediendo todavía que las relaciones de poder estructuradas crean formas sistemáticas de opresión basadas en las diferencias «de género», «de raza» y «de clase» (véase Walby, 2009).

6

EL RETORNO DE LA SUPERESTRUCTURA: EL MARXISMO Y LA CULTURA

La cultura ha recorrido una notable trayectoria en la historia del marxismo, desde una parte dependiente, determinada y subordinada de la «superestructura» de la sociedad (siendo la economía la «base») al centro de la escena en los nuevos estudios culturales marxistas, y más aún en las variantes del marxismo influidas por el posmodernismo. Este capítulo comienza con las opiniones del propio Karl Marx con respecto a la cultura y la ideología, destacando el ambiguo legado que dejó. A continuación pasamos al intento de los teóricos culturales marxistas en Rusia, después de la revolución, de crear una cultura socialista, incluyendo el movimiento que los soviéticos llamaron *Proletkult*; cualquier ambigüedad en el discurso marxista se disipa en cuanto la cultura pasa a ser un arma a emplear en la lucha de clases. A continuación Antonio Gramsci, desde su celda en la Italia de Mussolini, comenzó a romper con el determinismo marxista en lo que respecta a la cultura. Había comenzado el giro culturalista en el marxismo, y sus efectos se hacen notar todavía. Por último, este capítulo se ocupa del posmodernismo y el post-estructuralismo, que finalmente liberaron a la cultura del cepo marxista ortodoxo. La «superestructura» se cobró su venganza, ¿Pero cómo afecta esto a un estudio crítico de la cultura en la sociedad actual?

Marx y la ideología

Marx no era ningún filisteo y valoraba con gran aprecio la cultura de su tiempo, especialmente la literatura:

> En su vida privada Marx no deja de mostrar la forma en que la literatura puede embellecer, animar y enriquecer la existencia [...] Leía cuentos y poemas con sus hijos [...] Declamaba en voz alta poemas y obras de teatro en varios idiomas [...] Caracterizaba a sus conocidos mediante la asignación de apodos literarios [...] Como figura pública, como autor y orador, Marx recurría constantemente a los autores del pasado y de su época cuyas obras admiraba (Prawer, 1978: 415).

De hecho, S. S. Prawer dedica 444 páginas a describir la intensa relación de Karl Marx con la literatura mundial. Como autor literario entendía el proceso creativo y no se le ocurría reducirlo a determinaciones impersonales de clase o económicas. Sus gustos literarios eran bastante tradicionales y quizá no le habrían complacido los textos latinoamericanos del «realismo mágico», pero en su acercamiento a la literatura no había nada tosco, instrumental o reduccionista. El problema está en la adecuación de la literatura, y de la cultura en general, a la comprensión genérica que Marx elaboró de la sociedad burguesa.

Donde la cultura encaja más fácilmente en el esquema marxista es en el apartado denominado «ideología». Marx argumentó como es sabido en el Prefacio de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* que «Hay que distinguir siempre entre la transformación material de las condiciones económicas de la producción, que pueden determinarse con la precisión de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas –en breve, las formas ideológicas–, bajo las cuales los seres humanos toman conciencia de este conflicto y se esfuerzan por resolverlo» (Marx, 1971: 9). En esta concepción amplia de la ideología, y en particular en su última frase, quedan prefiguradas las preocupaciones de la nueva política cultural. La ideología no se entiende aquí como mera percepción errónea, ilusión o treta burguesa; sin embargo, no hay otra versión aceptada o coherente de la teoría marxiana de la ideología, que en otros lugares aparece efectivamente como percepción defectuosa de la realidad (ver Larraín, 1983). Lo que parece claro es que Marx contrapone, como en el pasaje anterior, la ciencia o más en general el conocimiento, con la ideología. Las pretensiones de verdad de la concepción marxista de la ciencia y el conocimiento son tan obvias –el marxismo entendido como ciencia del materialismo histórico– como impugnadas.

Foucault resumió buena parte de los embarullados debates marxistas sobre ciencia e ideología en pocas líneas:

> La noción de ideología me parece difícil de usar por tres razones: La primera es que, nos guste o no, siempre se sitúa en virtual oposición a algo que se supone que cuenta como verdad. Ahora bien, no creo que el problema consista en trazar una línea de separación entre lo que en un discurso cae bajo la categoría de cientificidad o verdad, y lo que entra en alguna otra categoría, sino en ver *históricamente* cómo se producen efectos de verdad dentro de discursos que de por sí no son ni verdaderos ni falsos (Foucault, 1980: 118).

La contraposición ciencia / ideología es dudosa incluso en sus propios términos si tenemos en cuenta la estrecha imbricación de las ciencias naturales, por ejemplo la biotecnología, con los terrenos político e ideológico. Por supuesto, la objeción de Foucault es más bien un barrido por debajo de todo punto de vista supuestamente privilegiado, ya sea blanco, masculino o marxista. El destierro de la epistemología puede no ser tan fácil como parecía deducirse de un comentario suyo en una entrevista que la consideraba desechable. Sin embargo, es una crítica contundente de uno de los principios fundamentales del marxismo, y en particular del marxismo-leninismo, a saber, su pretensión de cientificidad.

Es interesante recordar que Louis Althusser ya había comenzado «a preguntarse si el arte debería o no situarse entre tales ideologías, o para ser más precisos, si el arte y la ideología son una y la misma cosa» (1984: 173). Afortunadamente, concluía: «*Yo no situaría al verdadero arte entre las ideologías*, aunque el arte tiene una relación muy específica y particular con la ideología» (1984: 173). Ese arte «auténtico», que no debería confundirse con el «promedio o mediocre», no trata de reemplazar al «conocimiento científico», sino que nos ayuda a «ver» o «sentir». Lo que vemos, sentimos o percibimos es la ideología de la que ese arte no-popular ha nacido, según Althusser. También alababa el análisis crítico de Tolstoi por Lenin (que Terry Eagleton consideraba «brillante»), y destacaba en particular que los «grandes» literatos sean capaces de apartarse parcialmente o salirse de la ideología que los baña bajo una luz política particular. En su concepción de la ideología como «relación vivida» entre la gente, Althusser iba más allá del marxismo mecánico. También fue muy útil su propósito de dejar al arte fuera de la oposición binaria ciencia / ideología. Sin embargo, quedó atrapado en buena medida en la analogía arquitectónica del marxismo ortodoxo que distinguía entre base y superestructura de la sociedad.

Raymond Williams dejó dicho en su *Marxism and Literature* que «cualquier enfoque moderno de una teoría marxista de la cultura debe comenzar por cuestionar la supuesta distinción entre una base determinante y una super-estructura determinada» (1977: 75). Para Marx, existen relaciones de producción que constituyen «la estructura económica de la sociedad, la auténtica base sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política» (Marx, 1971: 8). En una maniobra logocéntrica típica tenemos lo económico/real/material/primario/determinante, por un lado, y por otro lo no económico / no-material / determinado. Lo deseara Marx o no, la distinción base / superestructura llegó a ser decisiva en el aparato marxista, y en particular en lo que se refiere al análisis cultural. Así Terry Eagleton, al que no se puede considerar en modo alguno un marxista mecanicista, pudo escribir: «El arte es pues para el marxismo parte de la "superestructura" de la sociedad. Es (con matizaciones que haremos más adelante) parte de la ideología de la sociedad» (1976: 5). El problema con esas matizaciones –como la idea de que la base económica es (solo) determinante «en última instancia»–, es que nunca parece llegar el momento adecuado para detallarlas.

Fue Althusser, por supuesto, quien llevó más lejos la distinción base/superestructura y cuestionó la idea expresada por Engels (no por Marx) de que le economía era determinante «en última instancia». Para Althusser había claramente una «autonomía relativa» de las zonas por lo general descritas por el marxismo como superestructura. Althusser desarrolló en su lugar las nociones de «structure à dominance», «articulation», y sobre todo «surdetermination», que daban a entender que todos los fenómenos sociales tienen mecanismos causales complejos y no pueden reducirse a la causalidad unidimensional de ninguna «base». Desde entonces, seguidores en otro tiempo de Althusser como Paul Hirst (1979) abandonaron conjuntamente toda noción de causalidad y autonomía. El hecho es que la crítica de Althusser de la teorización del marxismo tradicional basada en la totalidad tuvo un efecto de activación de los estudios de crítica cultural en general y de los literarios y fílmicos en particular. El problema era, como explicó Michèle Barrett que «la revisión althusseriana de Marx llevaba el marxismo más allá de donde podía lógicamente llegar» (1991: 45). Lo que indujo la intervención de Althusser, pese a sus intenciones «científicas», fue liberar al marxismo de los grilletes que le había impuesto la Segunda Internacional en cuanto a que la cultura, por ejemplo, podía

entenderse como un mero «reflejo» de las relaciones económicas de producción en la sociedad.

Es difícil estimar el daño causado a la posibilidad de una teoría marxista de la cultura por la contraposición topográfica base/superestructura. No es solo cuestión de reduccionismo económico, que debilita por sí mismo cualquier trabajo de crítica cultural, sino de la reproducción implícita de la separación idealista de la cultura con respecto a la vida social supuestamente material. Por eso, como dice Raymond Williams, «las posibilidades plenas del concepto de cultura como proceso social constituyente, que crea "formas de vida" específicas y diferentes [...] se perdieron durante mucho tiempo, y a menudo eran sustituidas en la práctica por un universalismo unidimensional abstracto» (1977: 19). En lugar de transformarse en «materialismo cultural» como en el caso de Raymond Williams, la mayor parte de la teorización cultural marxista se vio obstaculizada y restringida por la idea de que las artes, las costumbres, la religión, etc., eran simples «ideas». Podríamos decir que el proyecto emprendido por Williams a este respecto era más acorde con el espíritu crítico de Marx que la mecánica elaboración llevada a cabo por posteriores teorías marxistas de la cultura, incluso por parte de los críticos literarios marxistas, a pesar de su considerable impacto en el propio campo de los estudios literarios.

Después de haber deconstruido los conceptos marxianos de la ideología y la superestructura, ¿dónde queda una teoría marxista de la cultura? Marx no desarrolló esa teoría y algunas de sus formulaciones aisladas han dado un fruto absolutamente horrendo. Christopher Caudwell, crítico marxista británico de la década de 1930, fue uno de los que «intentaron heroicamente construir una estética marxista total en circunstancias poco propicias», según el crítico literario marxista contemporáneo Terry Eagleton (1976: 79). En sus *Studies in a Dying Culture* Caudwell explicaba que todas las ramas de la «cultura burguesa», desde el arte y la filosofía hasta la biología y la física, estaban experimentando una crisis fundamental. Su obra principal, *Illusion and Reality* (Caudwell, 1973), es considerada, incluso por sus admiradores, como un intento un tanto rudimentario de crear una teoría total del arte como una actividad económica derivada del proceso de trabajo. Para Caudwell no es el individuo Shakespeare o Wordsworth el que escribe poesía, sino la clase hecha hombre, el genotipo. En su *Romance and Realism* (Caudwell, 1970) se incorporó al campo del «realismo socialista» (ver la siguiente sección de este capítulo) y proclamó que la verdad revoluciona-

ria está cerrada a los «compañeros de viaje», acusando incluso a Stephen Spender y otros de «una afanosa solicitud por la libertad del escritor» en la URSS, sin percibir que «todos los métodos necesarios para una transformación social deben ser igualmente necesarios en el arte» (Caudwell, 1970: 132). Que Caudwell muriera luchando contra el fascismo en España simboliza a un tiempo la cima y la sima del estalinismo.

Otro «estudio de gran alcance y profundidad que analiza la relación entre los puntos de vista estéticos de Marx y su teoría general» es, según Eagleton (1976: 86), el de Mijail Lifshitz, quien también se dio a conocer en la década de 1930. En *La filosofía del arte de Karl Marx*, publicada en Moscú en 1933, pretendió establecer un paralelismo entre el análisis marxiano de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción y una «contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad y sus logros artísticos, entre la tecnología y el arte, entre la ciencia y la poesía, entre las tremendas posibilidades culturales y la magra vida espiritual» (Lifshitz, 1973: 106). Para él, el objetivo del marxismo no era solo la abolición de la contradicción entre el trabajo intelectual y el manual y entre opresores y oprimidos, sino también la creación de una cultura universal no alienada. Según Lifshitz, la visión marxista del desarrollo del arte y la cultura estaba muy clara: «La decadencia de la creación artística es inseparable de la civilización burguesa» (1973: 99); pero Marx y Engels «sabían muy bien que un nuevo ciclo de progreso artístico solo puede comenzar con la victoria del proletariado [...] Solo entonces podrán quedar liberadas todas las fuerzas ahora exhaustas por la opresión capitalista» (Lifshitz, 1973: 114-15). Básicamente, su interpretación de Marx sostiene que mediante la creación de una nueva sociedad, el proletariado resolverá las contradicciones del desarrollo cultural de la humanidad.

Fue el propio Terry Eagleton quien, sin lugar a dudas, trató de crear la teoría marxista moderna más coherente de la literatura (el «materialismo cultural» de Raymond Williams se aparta mucho más explícitamente de Marx). Según Eagleton,

> Entender *El rey Lear*, *La Dunciada* o el *Ulises* es [...] algo más que interpretar su simbolismo, estudiar su historia literaria y añadir notas al pie sobre hechos sociológicos relacionados con esas obras. Es, ante todo, comprender las relaciones complejas e indirectas entre ellas y los mundos ideológicos que habitan (1976: 6).

Los críticos culturales marxistas deben examinar las circunstancias históricas que dan lugar a productos culturales. Eso no es lo mismo que una visión de la literatura o la cultura como mera ideología, una forma de crítica propia del «marxismo vulgar» que Eagleton estaba dispuesto a descartar. Seguía a Lukács al argumentar que «los verdaderos portadores de la ideología en el arte son las propias formas, más que el contenido abstraible o la propia obra» (1976: 24). Así los desarrollos de la forma literaria, por ejemplo la novela, pueden relacionarse con los cambios en la ideología que llevaron a nuevas formas de percibir la realidad social y las nuevas relaciones entre cultura y sociedad. En última instancia, Terry Eagleton concluía así su contundente revisión del marxismo en relación con la crítica literaria: «La crítica marxista no es solo una técnica alternativa para interpretar *El Paraíso Perdido* o *Middlemarch: Un estudio de la vida en provincias*. Forma parte de nuestra liberación de la opresión y es por eso por lo que vale la pena discutirla» (1976: 76).

Proletkult

Para Lenin, «cada artista que se considera a sí mismo un artista tiene derecho a crear libremente según sus ideales, sin atender a nada más. Pero nosotros, los comunistas, no podemos permanecer de brazos cruzados y dar rienda libre al caos» (Solomon, 1979: 166). Si la perspectiva cultural de Marx podía llamarse liberal, la de Lenin era severamente funcional: ¿Por qué, por ejemplo, debía el estado soviético proporcionar un costoso subsidio al Teatro Bolshoi «cuando no tenemos suficiente dinero para mantener las escuelas más sencillas en los pueblos»? (Solomon, 1979: 166). En esa atmósfera de la Rusia posrevolucionaria no era sorprendente que surgiera un movimiento cultural llamado Proletkult, comprometido con la creación de una cultura puramente proletaria, purgada de todos los componentes burgueses. En su momento de apogeo en 1920, Proletkult contaba con unos 84.000 miembros, publicaba una revista influyente, *Cultura Proletaria*, organizaba alrededor de 300 talleres de escritura en todo el país, y controladas miles de compañías de aficionados y teatros en pequeñas ciudades y pueblos. ¿Qué éxito tuvo aquella iniciativa para «bolchevizar» la cultura? ¿Era riguroso Lifshitz al afirmar que «la revolución comunista de la

clase obrera sienta las bases necesarias para una nuevo renacimiento de las artes mucho más amplio y elevado»? (1973: 101) Y si no era así, ¿por qué razón?

La Revolución rusa de 1917 dio lugar a una gran agitación en el ámbito cultural. Osip Briz, uno de los principales teóricos futuristas, explicó cómo la nueva técnica podría romper por completo con el arte burgués, creando cosas nuevas y sin precedentes. El futurismo y el proletariado marcharían de la mano (Struve, 1972: 20). El gran poeta Maiakovski se puspo de parte de la revolución proletaria y cantó sus alabanzas. Aunque a Lenin le gustaban algunas de su sátiras anti-occidentales e incluso sus diatribas anti-burocráticas, en general prefería la vieja escuela de Pushkin y compañía. Junto a los futuristas, Proletkult se creó para fomentar una literatura específicamente proletaria. Su guía espiritual era Aleksandr Bogdánov, con quien Lenin había mantenido una famosa controversia filosófica (*Materialismo y empiriocriticismo*) antes de la revolución. Para Bogdánov la acción cultural era un componente importante de la construcción del socialismo. El primer comisario soviético de Educación (o «Ilustración»), Anatoli Lunacharski, aunque simpatizaba con el futurismo y con el movimiento Proletkult, advirtió a la extrema izquierda cultural en 1919 que no debía mantener una actitud totalmente negativa y alternativa hacia la cultura del pasado y que no debía tratar de hablar en nombre del gobierno cuando solo era una corriente artística (Struve, 1972: 29).

Fue esta última cuestión –que impugnaba implícitamente la hegemonía bolchevique– la que despertó la ira de Lenin y otros líderes del partido. En 1920 su Comité Central emitió una declaración sobre Proletkult que decía, entre otras cosas, que «Bajo el disfraz de la "cultura proletaria" se ofrece a los obreros puntos de vista burgueses en filosofía (el empiriocriticismo de Ernst Mach) y en el ámbito cultural han comenzado a encontrar favor gustos pervertidos y absurdos (futurismo)» (James Vaughan, 1973: 114). Las técnicas y métodos de los nuevos «poetas proletarios» derivaban del simbolismo, con un fuerte toque de heroísmo romántico, pero ese no era el problema para un estado sitiado. El problema era, como explicitaba el Comité Central, que los «decadentes», «idealistas» y «marginados» del futurismo parecían estar dirigiendo Proletkult, que «sigue siendo "independiente", pero ahora con "independencia" del régimen soviético» (James Vaughan, 1973: 114). Trotski, por su parte, estaba contra el control total de las artes por el partido y también se oponía a la idea de una cultura específica-

mente «proletaria»; sin embargo, su propia concepción del marxismo y la cultura era bastante mecanicista, entendiendo el arte como un simple reflejo pasivo del orden social, y posponiendo el avance cultural del pueblo hasta un momento indeterminado en el futuro, cuando se hubiera «puesto al día» y las clases hubieran sido abolidas.

La iniciativa Proletkult fue seguida en 1925 por la formación de la Asociación Rusa de Escritores Proletarios (RAPP), que pretendía también la «proletarización» de la literatura rusa, aunque a diferencia de Proletkult hacía hincapié en la necesidad de «aprender de los clásicos». Así como el campesinado ruso estaba siendo colectivizado por la fuerza, la RAPP pretendía establecer la hegemonía del proletariado en el ámbito cultural. Para su fundador y secretario general, Leopold Averbaj, solo el proletariado podía crear un arte en armonía con la nueva forma de vida; de ahí que fuera precisa la guerra de clases tanto en la cultura como en el campo. En 1929 Stalin alentaba a la RAPP a enfrentarse a los «compañeros de viaje» –trabajadores de la cultura no comunistas pero simpatizantes– y a purgar así el terreno cultural de los elementos no proletarios. La literatura debía ser puesta al servicio del Plan Quinquenal, y los escritores se convertirían en «trabajadores de choque» (*udarniks*). Esos «excesos» fueron condenados más tarde por el Partido en 1932 y se ordenó la disolución de la RAPP. Aunque parecía que ahora se aplicarían políticas más moderadas del tipo «frente-populista» en el terreno cultural, lo cierto es que el control del Partido en realidad se reforzó. Ahora iban a tener lugar algunos de los episodios más lamentables en las relaciones «marxistas» con la cultura.

En el exilio Lenin había escrito, en 1905, sobre la prensa del partido y la necesidad de que sus escritores mantuvieran su línea. Sus formulaciones eran categóricas: «La literatura debe convertirse en parte del sentido común de la proletariado «un engranaje y tornillo» de un gran mecanismo socialdemócrata [...] ¡Abajo los escritores no partidarios! ¡Abajo los superhombres literarios!» (Citado en James Vaughan, 1973: 104). Contra todas las concesiones al «individualismo burgués», el proletariado socialista reclamaba «literatura del partido ». Sin embargo, no se trataba de una burda llamada a la censura de todas las artes: «Cálmense ustedes! –decía Lenin– [...] En primer lugar, estamos hablando de la literatura del partido y de su subordinación al control del partido. Todo el mundo tiene la libertad de escribir y decir lo que quiera, sin ninguna restricción» (citado en Vaughan James, 1973: 16). No podemos saber si Lenin lo hubiera aprobado o no, pero lo cierto es

que en 1928-1929 el Partido Bolchevique utilizaba esas declaraciones tempranas para legitimar la subordinación absoluta de los trabajadores de la cultura a los dictados del partido. En 1932 todas las organizaciones existentes de esos trabajadores fueron «liquidadas» por un decreto del partido y se creó un solo organismo estatal, la infame Unión de Escritores Soviéticos, que desde aquel momento iba a regular profesional, ideológica y moralmente a todos los escritores rusos.

Cuando el partido del «marxismo-leninismo» se disponía a hacerse cargo del dominio cultural, necesitaba obviamente disciplinar a los «compañeros de viaje». En 1929 un volumen titulado *Literatura del Hecho*, editado por N. Chuzhak, declaraba que la ficción solo era «opio para el pueblo» que debía ser contrarrestado por la literatura de hechos, que llevaría a la «concreción», «activación» y «racionalización» de la literatura (Struve, 1972: 216). El arte no tenía nada que ver con la inspiración, era simplemente una habilidad que debía aprenderse. En el Primer Congreso de Escritores Soviéticos (1934) Karl Radek podía declarar, sin una pizca de ironía: «No escribo novelas, pero si lo hiciera creo que aprendería a escribir de Tolstoi y Balzac, no de Joyce» (citado en Struve, 1972: 275). La consigna de aquel período era «lo social al mando», lo que significaba que el arte estaba obligado a «reflejar» la realidad social y a «alentar» la transformación socialista. Gorki, escritor de cierta reputación, patrocinó durante aquel período una monumental *Historia de Fábricas y Plantas*, uno de cuyos volúmenes «celebraba» la construcción del Canal de Stalin que unía el Báltico con el Mar Blanco, construido mediante los trabajos forzados de presos comunes y políticos. Los efectos sobre la creatividad y la libertad cultural de ese planteamiento no podían ser sino dramáticos.

A medida que la literatura se convertía en sirviente del estado, la confianza de los nuevos comisarios culturales aumentaba. En su discurso de apertura del Primer Congreso de Escritores Soviéticos, celebrado en 1934, Zhdanov, el nuevo jefe supremo de la cultura, declaraba con orgullo: «Nuestra literatura soviética no teme ser acusada de tendenciosidad. Sí, la literatura soviética es tendenciosa, porque en la era de la lucha de clases no existe ni puede existir una literatura sin clase, no tendenciosa o apolítica» (citado en Struve, 1972: 261). El socialismo, dirigido por «el gran camarada Stalin», había triunfado y la literatura soviética era la más grande y más progresista del mundo. La cultura soviética era «optimista» porque estaba vinculada a la clase ascendente del proletariado. Los trabajadores de la cultura, para Zhda-

nov, debían ser «ingenieros de la mente humana» y proporcionar cuentos edificantes y heroicos, sin desviar a la gente hacia imposibles utopías. Esta iba a ser la nueva filosofía cultural, el realismo socialista, que representaría «objetivamente» la realidad y ayudaría a las grandes masas a entender la historia y su papel en ella. El Congreso de 1934 prestó especial atención a la necesidad de producir «literatura de defensa nacional» para impulsar el espíritu de lucha del glorioso Ejército Rojo. La literatura serviría desde aquel momento en adelante al pueblo / partido / Ejército.

Lo que no siempre son tan obvias, incluso para los críticos de izquierda del terrorismo cultural soviético, son las profundas implicaciones psico-sexuales de aquel movimiento por el control. Maynard Solomon es un crítico que entiende que «era inevitable que el llamamiento de Zhdanov y Radek en 1934 en pro del Realismo Socialista coincidiera precisamente con la abrogación de las leyes sobre el aborto y el divorcio, con la aprobación de leyes estrictas contra la homosexualidad y con la detención de un gran número de homosexuales entre los intelectuales, acusados de conspiración con los nazis de Ernst Röhm» (Salomón, 1979: 239). El zhdanovismo se convirtió en un baluarte fanático contra todas las formas de «irracionalidad», como se denominaba cualquier desviación de las «emociones humanas normales». No solo eran objeto de ataque los «paranoicos», «esquizofrénicos» y «gangsters», sino también los «chulos», «adúlteros», «coristas» y «gamberros». Por eso no es de extrañar que Karl Radek lanzara en el Congreso de 1934 un feroz ataque contra James Joyce por sus «fantasmagorías de manicomio» y «alucinaciones delirantes», como un escritor con una visión minúscula de la vida —«sin grandes eventos, grandes personas, grandes ideas», cuya escritura era simplemente «un montón de estiércol, lleno de gusanos» (Citado en Struve, 1972: 173). Así hizo su entrada y dejó su sello intelectual en la cultura mundial el llamado Realismo Socialista.

A medida que aumentaba el dominio estalinista sobre la sociedad soviética, también lo hacía su control sobre la cultura en todas sus manifestaciones. Sucesivos decretos del partido entre 1946 y 1948 tuvieron como consecuencia que

> la intelectualidad creativa soviética vivía en un estado de continua zozobra, y las demandas políticas realizadas a los escritores eran tan excesivas que destruían incluso el valor propagandístico de la literatura. A los rea-

> listas socialistas se les exigía ahora ignorar la cruda realidad de la vida de posguerra en la Unión Soviética y a presentar en cambio imágenes fantasiosas de abundancia material y armonía social (Hayward, 1983: 65).

El realismo socialista se había convertido en un medio directo para el control burocrático y administrativo de la cultura por el estado. Incluso admitiendo la hostilidad de los críticos de la Guerra Fría hacia el trato que el estado soviético daba a los escritores, el panorama es muy sombrío y una parodia de lo que Marx pudo decir nunca sobre la cultura. Se dice que el propio Stalin acuñó la expresión «realismo socialista» mientras asistía a una velada artística en casa de Gorki, donde intervino para poner fin a una discusión entre los proponentes del «realismo proletario», el «realismo tendencioso» y el «realismo monumental»: «Si el artista va para representar correctamente nuestra vida, no puede dejar de observar y señalar que nos lleva hacia el socialismo. Por eso será un arte socialista. Será realismo socialista» (James Vaughan, 1973: 86).

A medida que la cultura soviética declinaba y muchos de sus representantes más radicales eran ejecutados, acusados de «trotskismo», «sionismo» o cualquier otra herejía, iban quedando cada vez menos voces para denunciar aquel terror cultural. Muchos «compañeros de viaje» en el extranjero sintieron que era mejor aceptar las cosas tal cual eran, por la razón que fuera. En la década de 1950 Lukács aplicaba una sutil crítica a aquel régimen, que invertía la visión de Marx del desarrollo desigual para proclamar que la evolución cultural soviética había quedado desafortunadamente por detrás de su dinámico desarrollo económico. Sin embargo, como relata Henri Arvon, «Lukács se vio obligado a retractarse inmediatamente y del modo más humillante, porque tuvo que aceptar que lo que ahora calificaba como errores de juicio se debía a su falta de familiaridad con la literatura soviética» (1973: 93). El control estatal de la cultura y el control ideológico sobre las escuelas, formas y técnicas del arte culminaron en la declaración sobre la literatura del Comité Central en 1946: «La función de la literatura soviética es ayudar al estado en la educación correcta de los jóvenes [...] Por eso es por lo que todo lo que tiende a fomentar [...] "el arte por el arte" es ajeno a literatura soviética y es perjudicial para los intereses del pueblo y el estado soviético» (Citado en Arvon, 1973: 91).

No deberíamos pensar sin embargo, que la Rusia post-revolucionaria fuera simplemente un espacio estéril para cualquier desarrollo en

el campo de la cultura. Hasta finales de la década de 1960 no fueron redescubiertos los lingüistas teóricos Mijail Bajtin y V. N. Voloshinov, de principios de los años veinte, pero su impacto fue enorme en el ámbito de la comunicación dialógica. *La Imaginación Dialógica* de Bajtín, publicado en 1975, introdujo los conceptos de heteroglosia, dialogismo y cronotopo que han permitido avances considerables a los estudios literarios contemporáneos. La generación del significado es establecida, según Bajtín, a través de la primacía del contexto sobre el texto (heteroglosia), el tipo de lenguaje híbrido (poliglosia) y las relaciones entre expresiones (intertextualidad). Representan así un avance considerable más allá de la perspectiva en otro tiempo dominante de Ferdinand de Saussure sobre la relación entre lengua y poder. Mark Smith comenta que «este enfoque reconoce la situación histórica y social del conocimiento y la forma en que el lenguaje puede ser utilizado para adecuar los mensajes a audiencias específicas en determinadas condiciones materiales» (2000: 76). Constituía así un puente al materialismo cultural de la década de 1970.

El Círculo de Bajtin a finales de la década de 1920 y principios de la de 1930 socavó la opinión marxista tradicional de que el lenguaje simplemente refleja la realidad. Argumentó que es un protagonista activo en la construcción de la realidad social, lo que prefiguraba parte del análisis contemporáneo; en lo que seguía siendo firmemente marxista era en su énfasis en el papel crucial de la lucha social en la creación de significado y el dominio del discurso y en la producción de la «acentuación social» de la lengua, con lo que se enfrentaba críticamente a Saussure y a un objetivismo abstracto que ve la fuente del sentido en un sistema abstracto de reglas externas a los agentes sociales. Como era de esperar Stalin cerró el Círculo de Bajtin, pero sus trabajos fueron retomados en la década de 1960.

El momento gramsciano

Podemos abandonar en el vertedero los excesos vergonzosos del zdhanovismo y volver a respirar aire fresco en los debates marxistas sobre la cultura impulsados por Antonio Gramsci. Tras un intento (en gran medida logrado) de ostracismo, prevaleció el deseo (finalmente logrado) de apertura. Gramsci viene a simbolizar, contra todas las variantes de

economicismo y reduccionismo, una variante abierta, fluida, menos «determinista» del marxismo. Por supuesto, sus cuadernos de prisión dispersos, difíciles, prácticamente codificados, no equivalen a un sistema «gramsciano» de pensamiento. En eso estoy en desacuerdo con la afirmación de Renate Holub (en lo que es, no obstante, un libro notable sobre Gramsci «más allá» del marxismo y el posmodernismo) de que su «programa de investigación» era escribir una «teoría cultural marxista definitiva» (Holub 1992: 40). Del legado de Gramsci han brotado gran variedad de versiones, no todas ellas plausibles. Gramsci ha sido «usado» también para justificar determinadas posiciones políticas o culturales. Sin embargo, en todos los Gramscis y gramscianismos hay un fondo común, y es que el marxismo clásico descuidó la cultura y tenía una concepción muy mecánica de cómo las personas viven sus vidas y responden a las condiciones de opresión bajo las que viven. La plasticidad del marxismo de Gramsci se convirtió, tal vez inevitablemente, en piedra de toque del postmarxismo, como se verá a continuación.

Gramsci rompió definitivamente con la tendencia marxista mecanicista a tomar al pie de la letra la analogía base / superestructura para explicar cómo funcionan las sociedades. Para él, «la pretensión, adoptada como un postulado esencial del materialismo histórico, de que toda fluctuación en la política y la ideología puede ser presentada y entendida como una expresión inmediata de la estructura, debe ser rechazada en la teoría como un infantilismo primitivo, y combatida en la práctica» (1971: 407). Fue en una crítica al *Manual popular de materialismo histórico* de Bujarin (1921) donde Gramsci rechazó del modo más explícito las invocaciones a la autoridad de Marx como respaldo de las posteriores presentaciones «científicas» de su pensamiento, ridiculizando los intentos de reducirlo a la búsqueda de «las llamadas leyes» típicas del nuevo positivismo «marxista-leninista- estalinista». Necesidad y determinación no eran términos que le satisficieran. En un rechazo explícito del economicismo, en particular, Gramsci dijo del texto de Bujarin: «Una de las huellas más evidentes de la antigua metafísica en el *Manual Popular* es el intento de reducir todo a una única causa última o final» (1971: 437). Gramsci sitúa apropiadamente esa referencia a la determinación «en última instancia» por la base económica (o estructura) de la sociedad, en la larga fila de intentos de «buscar a Dios».

En relación con el concepto de ideología, Gramsci desarrolló una hebra de la madeja contradictoria de Marx, en concreto la que se ha

dado en llamar «positiva» frente a la visión «crítica» de la ideología (Ver Larrain, 1983). Para Gramsci la ideología no es ni una «ilusión» ni tampoco una mera «reflexión» de un proceso económico, sino que es, sobre todo, un terreno en disputa, un lugar clave para la lucha política. Distingue útilmente dos tipos de ideología, la «filosofía», que se refiere a los conjuntos organizados de concepciones sobre el mundo; y «el sentido común», con el que se refiere a la cultura viva de grupos o clases sociales particulares. Como la ideología ya no es solo una ilusoria representación de lo que está sucediendo en la «base» económica, Gramsci se siente libre para priorizar la lucha política sobre las ideas y la cultura. Como dice Michèle Barrett, «Gramsci ve lo que ahora se llama en general "lucha ideológica" como algo políticamente eficaz y significativo de por sí» (1991: 28). Su comprensión del «sentido común» o cultura popular se ha solido matizar, aceptando que, aunque contiene «elementos ideológicos» (en el sentido negativo), también contiene grandes dosis de «buen sentido». Lo que surge de este campo en disputa depende ante todo de los agentes, y no se puede predeterminar.

El concepto central y más influyente de Gramsci es, sin duda, el de «hegemonía». Gramsci entiende que ninguna clase dominante gobierna únicamente mediante la coerción. Para decirlo brevemente, su idea de hegemonía se refiere a la organización social y cultural del consentimiento en la sociedad: «si la clase dominante ha perdido su consenso, ya no es "dirigente", sino solo "dominante", ejerciendo únicamente la fuerza coercitiva, lo que significa precisamente que las grandes masas se han desprendido de las ideologías tradicionales» (Gramsci, 1971: 275-76). La hegemonía de un grupo social sobre el conjunto de la sociedad se logra mediante una amplia gama de instituciones en la sociedad civil tales como escuelas, iglesias, medios de comunicación y hasta los sindicatos. Esta concepción de la sociedad capitalista contemporánea no solo corrige el desequilibrio del enfoque de Lenin sobre el elemento coercitivo del poder del estado, sino que sienta las bases para un programa cultural de transformación social. Si en la Rusia de Lenin una «guerra de maniobras» podía ser apropiada, en la Italia de Gramsci parecía más conveniente una «guerra de posiciones». Donde uno propugnaba la toma del poder del estado con una política similar a la guerra de trincheras, el otro emprendió un análisis sutil de cómo se ganan «corazones y mentes» en las sociedades capitalistas contemporáneas, haciendo hincapié en la necesidad de un amplio consenso popular en torno a un proyecto de transformación.

El terreno en el que las ideas de Gramsci han sido desarrolladas más creativamente ha sido, con seguridad, el del bloque «nacional-popular» en sus diversas facetas (ver Forgas, 1984). Ese emparejamiento alude en general a la formación de un «bloque histórico» en la sociedad que engloba aspiraciones nacionales y populares, constituyendo la base para una política cultural encaminada a la transformación social y también para una estrategia más directamente política de una lucha popular-democrática «post-clasista». Es pues el lugar donde opera la hegemonía burguesa y donde podría construirse una hegemonía popular. Para Gramsci, por ejemplo, el catolicismo tenía que ser entendido en toda su complejidad y no simplemente rechazado por un proyecto hegemónico secular socialista. También entendía «el papel que jugó en Italia el fascismo al "hegemonizar" el carácter atrasado de la cultura popular nacional [...] y al remodelarlo en una formación nacional reaccionaria, con una auténtica base de apoyo popular» (Hall 1996b: 439). Esa comprensión sutil, abierta, de la construcción discursiva nacional-popular, fue retomada por Stuart Hall, entre otros, en su original análisis del «thatcherismo», que captó algunas de las razones de su atractivo popular y rechazó la fácil opción de caracterizarlo como «falsa conciencia» o «reflejo» de transformaciones económicas.

En cuanto a la producción de ese prolífico campo que ahora se conoce como «estudios culturales», Gramsci fue en él un parteaguas. Como recuerda Stuart Hall en su relato sobre la aparición de los estudios culturales en la década de 1970, aunque la problemática gramsciana estaba claramente inserta en el marxismo, «su importancia para [...] los estudios culturales reside precisamente en el grado en que desplazó radicalmente algunas de las herencias del marxismo en los estudios culturales» (Hall, 1996a: 267). Hemos visto cuánto de alejó Gramsci de anteriores teóricos marxistas de la cultura en su rechazo de las distinciones mecánicas base / superestructura y en la comprensión de la autonomía de los dominios político y cultural/ideológico. El nuevo paradigma cultural así surgido, enfocado particularmente hacia el «modo de vida» de determinados grupos sociales, su «sentido común» y su apreciación de los agentes en juego. En Althusser se ve a las ideologías «interpelar» (llamar o dirigirse) a un «sujeto», pero como nos recuerda Richard Johnson, ese «sujeto» no está nunca desnudo: «Fuera de algunos textos estructuralistas, la "hora solitaria" de la interpelación unitaria, primaria, primordial y sin cultura "nunca llega". Las ideologías siempre funcionan sobre un suelo: ese suelo es la cultura»

(1979: 234). Los Estudios Culturales se institucionalizarían y despolitizarían más tarde, en la década de 1980 (véase Davies, 1995), pero aunque no hubieran hecho más que recordar la centralidad de la cultura para la ideología, habrían cubierto una función útil para una comprensión marxista de la cultura y la sociedad.

Gramsci fue también una figura clave en otra área floreciente, la de los estudios post-coloniales (ver Ashcroft *et al*., 1995). Sus orígenes se remontan al libro *Orientalism* de Edward Said (1985), que examinaba cómo Occidente había construido el Oriente como objeto de conocimiento y dominio. *Orientalismo* mostraba cómo forjaba Occidente «representaciones de las culturas extranjeras para dominarlas mejor o controlarlas de alguna manera» (Said, 1985). Para *Orientalismo* es fundamental el concepto gramsciano de «hegemonía» y el papel de los intelectuales en su construcción y reproducción. Said muestra que el orientalismo es un discurso hegemónico occidental, un «hecho cultural y político». Si bien es consciente de que «casi siempre que la cultura ha intentado meter las narices en el fango de la política, los resultados han sido enormemente iconoclastas» (2002: 36), ya en *Orientalismo*, pero sobre todo en el subsiguiente *Culture and Imperialism* (1993), comenzó a llenar la brecha enorme que separaba esos dos dominios. *Orientalismo* ha sido criticado por producir una versión hipermonolítica, totalizadora o superhegemónica de ese discurso y por dejar de lado o restar importancia a la resistencia. Sin embargo, llevó casi sin ayuda al post-colonialismo al primer plano como una dinámica nueva área de los estudios culturales críticos.

Otra área «gramsciana» de estudios relacionada con la anterior es la de los «estudios subalternos», que surgió en la India pero también ha tenido un impacto significativo en América Latina. Para el Grupo de Estudios Subalternos, el concepto gramsciano de subalternidad sirve «como denominación para el atributo general de la subordinación en la sociedad del sur de Asia, ya se exprese en términos de clase, raza, edad, sexo u oficio o en cualquier otra forma» (Guha, 1982: vii). La historia colonial siempre ignoró la política de la gente y la actividad subalterna en particular. El enfoque de los estudios subalternos hace hincapié en la autonomía cultural, la autenticidad y la conciencia, por lo que está muy conectado con la tradición gramsciana. Para Ranajit Guha, en particular, el proyecto de los estudios subalternos ha demostrado que la cultura y la resistencia popular en la India significaba que el proyecto colonial británico nunca fue verdaderamente hegemónico (1982).

Gayatri Spivak critica y extiende el proyecto de los estudios subalternos, centrándose no solo en la pareja saber-poder, sino introduciendo además el género en ese área crítica de estudio. Su influyente «¿Puede hablar el subalterno?» (1993) se centra en el rostro de la mujer subalterna del Sur de Asia, cuya ubicación contradictoria es construida y controlada por el colonialismo y el patriarcado tradicional. La creciente influencia de Foucault en Said y Spivak lleva, por supuesto, nuestra exposición más allá del «giro gramsciano».

A nivel internacional, el pensamiento de Gramsci tuvo probablemente más influencia política (y académica) en América Latina. La publicación anterior en castellano de sus textos es parte de la razón, pero también lo es el marcado «encaje» entre el tipo de problemática que Gramsci analizaba y la realidad de América Latina. Los trabajos de José Arico (1988) y Juan Carlos Portantiero (1983) son ejemplos de algunos usos políticos sofisticados de Gramsci en los círculos progresistas de América. Todo un conjunto de investigaciones históricas, sociales y políticas tuvieron como guía los conceptos gramscianos de revolución pasiva, bloque histórico, hegemonía y sociedad civil. La perversa naturaleza, prácticamente «posmoderna», del proceso de modernización en América se demostró como un terreno fértil para el desarrollo e implementación de los conceptos gramscianos. En el ámbito cultural, el impacto de Gramsci ha sido igualmente significativo, por ejemplo, en la reciente obra de Nestor García Canclini sobre las «culturas híbridas» (1995). A medida que la práctica política se mueve ahora más allá del modelo centrado en el estado, es probable que la influencia de Gramsci sea aún mayor. La creciente importancia del dominio cultural en términos de creación de las condiciones para el desarrollo y para la ciudadanía democrática está dando lugar a nuevos debates, a menudo bajo el signo explícito o implícito de Gramsci.

Como colofón a este repaso somero del giro gramsciano en los estudios culturales marxistas podría ser útil recordar la controversia entre los llamados «culturalistas» y los «estructuralistas». Aludiendo a la herencia de Marx, los «culturalistas» (como E. P. Thompson) insistían en la gente que «hace su propia historia», mientras que los estructuralistas destacaban el elemento que «no estaba a su libre disposición». La historia escrita por Thompson de «*La formación de la clase obrera en Inglaterra*» insistía en el proceso activo de formación de la clase y en el elemento de agente consciente: «La clase obrera no surgió como el sol, a una hora determinada. Estuvo presente en su propia formación»

(1970: 9 [xiii]). Sin embargo, los estructuralistas señalarían una ausencia de coordenadas objetivas fundamentales en esa historia del desarrollo cultural de una clase, tales como su tamaño y composición. Si bien es factible cortocircuitar ese debate señalando la obvia interacción «dialéctica» entre estructura y agencia (o entre voluntarismo y determinismo, en otro vocabulario), el hecho es que Thompson (como Raymond Williams) ayudó a definir una carencia crucial en la teoría marxista tradicional. Su preocupación por la cultura, los valores y las ideas, junto con el enfoque de Williams sobre la cultura como una «forma de vida», representó un enriquecimiento significativo de la tradición marxista. Los estructuralistas, entretanto, se estaban volviendo «post-estructuralistas», tema del que nos ocuparemos en la próxima sección.

El giro cultural

Si Gramsci reintrodujo la cultura en el vocabulario marxista, el posmodernismo parecía ponerla en un pedestal. En esta era de post-todo «la palabra "cultura" [...] aparece por doquier, ensanchándose su significado hasta el punto de que los intentos de especificar lo que no es cultural encuentran graves dificultades», nos dicen B. Adam y S. Allan en un reciente intento de teorizar la cultura después del posmodernismo (1995: xiii). Si bien el marxismo, y con él gran parte de las ciencias sociales, había descuidado la cultura, ahora los posmodernistas parecían proclamar la muerte de la sociedad y el reinado de la cultura. Dado que la cultura era / es un concepto amplio y cada vez más inclusivo, esta tendencia a la inflación conceptual era quizá inevitable. De modo que no solo ha ganado la cultura un papel más importante en el análisis social crítico, sino que las tendencias más extremas (por ejemplo, la de Baudrillard) argumentan que «todo» es cultura. También es evidente la tendencia del giro posmoderno en los estudios culturales a ser estudiadamente apolíticos, especialmente en comparación con la actitud de Raymond Williams o Stuart Hall. Sería sin embargo, claramente insuficiente resumir el veredicto sobre los estudios culturales posmodernos en los calificativos de «culturalistas» y «apolíticos». La reacción automática marxista «contra el posmodernismo» (por ejemplo, Callinicos, 1989) empobrece el marxismo y permite que salgan victoriosas las tendencias más reaccionarias del posmodernismo.

El giro cultural de la década de 1980 representó un giro contra el economicismo y también una reacción contra la irrelevancia cada vez más notoria del socialismo, y respondía a los cambios acontecidos en el mundo con el auge de la nuevas tecnologías de la información. La política radical se estaba desplazando hacia la nueva política del reconocimiento y lo que se veía como economicismo en el marxismo era ahora ampliamente repudiado. El nuevo capitalismo aparecía empapado de términos como diferencia, elección, riqueza de información, y se estaba realmente culturalizando. El lugar de trabajo ya no era el sitio dominante para la formación de la identidad cultural («cultura de la clase obrera») que ahora parecía desplazarse hacia el dominio del mercado de consumo. El énfasis materialista del marxismo –y en cierta medida del conjunto de las ciencias sociales– estaba siendo reemplazado por un fuerte énfasis, e incluso se podría decir dominio, culturalista, que parecía más acorde con el nuevo «capitalismo suave». Como comentaban L. Ray y A. Sayer: «Hay muchos efectos positivos del giro cultural, tanto en cuanto a tomarse más en serio la cultura, el discurso y la subjetividad, como en cuanto a escapar de los tratamientos reduccionistas de la cultura como mero reflejo de la situación material» (1999: 2).

Sin embargo, conviene distinguir entre el «giro cultural» del capitalismo bajo el nuevo orden globalizado e informatizado que prevalece desde la década de 1990 y una perspectiva de investigación sobre el capitalismo contemporáneo. La idea de que el capitalismo se puede reducir a la cultura y el discurso sin tener en cuenta su lógica económica es evidentemente inadmisible. Sin duda, una perspectiva cultural nos orienta hacia un análisis del significado y la representación; sin embargo, no todos los procesos sociales se pueden reducir a una «práctica significante», del mismo modo que en el pasado la cultura no se podía reducir a una base económica. En realidad no podemos separar la «economía» de la «cultura» como parecen apuntar esos debates. Las relaciones económicas están inscritas culturalmente y las prácticas culturales no están divorciadas de las relaciones económicas. De hecho, en los últimos años hemos visto el surgimiento de la economía política cultural como una perspectiva post-disciplinaria consciente de la complejidad del capitalismo contemporáneo y equipada para entender la interrelación entre procesos económicos, políticos, sociales, espaciales y culturales.

Es probablemente imposible resumir aquí en unas líneas los principios fundamentales de la teoría cultural posmoderna y ni siquiera cap-

tar su sabor, pero algunas de las ideas principales son bastante claras. Por encima de todo, el posmodernismo implica una desconfianza en los «metarrelatos» o grandes narrativas, tales como la creación de riqueza o la revolución obrera. Todos los paradigmas del progreso basado en la ciencia son igualmente rechazados como increíbles. Al rechazar las verdades fundamentales y el conocimiento global, el posmodernismo se vuelca en el conocimiento básico o « local», formas de conocimiento que hacen hincapié en la apertura, la discontinuidad y la reflexividad. El posmodernista también rechaza el lenguaje cuidadosamente desinteresado de la representación, entendido como típico del modernismo. El mundo no está simplemente ahí –«realidad objetiva»– a la espera de ser representado. R. Boyne y A. Rattansi hablan de «una serie de crisis de las representaciones, en las que las viejas formas de definir, captar y recomponer los objetos de los lenguajes científico, artístico, filosófico, literario y social han dejado de ser creíbles» (1990: 12). El límite entre el objeto y el lenguaje parece haberse disuelto y ahora somos más propensos a tener una visión «con perspectiva» de las cosas. La universalidad de la Razón –la piedra angular de la Ilustración, de la que Marx formaba parte, por supuesto– parece haber topado con un muro de ladrillo y haberse disuelto en el relativismo.

En relación con la cultura, el posmodernismo rechaza la idea del arte como algo único, basado en el genio creativo del artista. Para Baudrillard, en particular, no hay nada original o real, solo tenemos simulaciones, solo podemos copiar. Así, el límite entre arte «selecto» y popular, que los críticos culturales marxistas solían compartir, se disuelve; los límites entre la realidad y la imagen se desvanecen. Imágenes y simulaciones asumen una vida propia. No es todo juego libre y heterogeneidad, porque el posmodernismo también deconstruye, cuestiona y altera las formas culturales tradicionales, así como su naturaleza tan marcada por el género. Los metadiscursos culturales son entendidos como máscaras para la parcialidad y los prejuicios de los poderosos. Sin embargo, ese elemento subversivo resulta al menos paliado por lo que Mike Featherstone califica como «estetización del modo de percepción y estetización de la vida cotidiana» por parte del posmodernismo (1991: 124). Imágenes de guerra, violencia sexual o hambre se convierten desvergonzadamente en productos estéticos para la sociedad de consumo. La política y la guerra (la guerra del Golfo, por ejemplo) se reducen a imágenes. La estética se convierte en un nuevo paradigma dominante, todo es cultura, todo es discurso, y todo sentido de la reali-

dad, la opresión y la justicia desaparece. La teoría cultural posmoderna puede así desestabilizar a sus predecesoras, pero también puede ser tan unilateral como lo fue siempre cualquier ideología.

Como puente entre el marxismo y el «post-marxismo» a través del posmodernismo estaba la figura de Antonio Gramsci, en buena medida un caso límite antes de que el marxismo colapsara, al menos en su forma tradicional. Ernesto Laclau (más tarde con Chantal Mouffe) comenzó a mediados de la década de 1970 a romper con el reduccionismo de clase a través de un compromiso dinámico y original con la obra de Gramsci. El texto fundamental de Laclau y Mouffe sobre la política democrática radical lleva incluso como título *Hegemonía y estrategia socialista* (1985). Gramsci, como vimos antes, había desarrollado una noción no reduccionista de la ideología y su concepción de la hegemonía rompió definitivamente con el economicismo. Sin embargo, había dado simplemente por sentado que las ideologías «pertenecían» a clases, una suposición que el post-marxismo vendría luego a desafiar al desarrollar una nueva concepción de las ideologías políticas no clasistas. Aunque la ideología y la cultura, para Gramsci, no podían reducirse a la base económica, o explicarse por ella, siempre formaban parte de la lucha política, básicamente entre clases. Como señala Michèle Barrett: «Gramsci es una figura fundamental para Laclau y Mouffe porque representa el punto más alejado al que se puede llegar desde el marxismo y las limitaciones intrínsecas de su problemática teórica» (1991: 63). Esto llevó a Laclau y Mouffe a reconocer «la imposibilidad de la sociedad» (como objeto unitario de conocimiento) y a virar desde el esencialismo de clase a las demandas plurales de los «nuevos» movimientos sociales de género, etnia, paz, ecología, etc.

Ya hemos visto la influencia de Foucault, junto a Gramsci, en la generación de un fermento en los estudios culturales marxistas. Foucault efectúa un giro desde la ciencia hacia la ideología, el conocimiento y el poder. Foucault atraviesa la división ciencia / no-ciencia con su «arqueología» del conocimiento y su concepción particular del discurso. Para él un discurso es lo que constriñe o habilita lo que escribimos y hablamos dentro de límites históricos. Contra toda forma de idealismo, es muy consciente empero del dominio no discursivo. Lo que hace es sustituir la tradicional distinción marxista entre base y superestructura. No es que «todo sea discurso», sino que no podemos separar, de una manera mecánica, unilineal y jerárquica, las palabras de las cosas. Para Foucault, el marxismo es un «discurso totalizador» y su preten-

sión de cientificidad es un instrumento de dominación. Como otros rechaza las grandes narrativas, la gran teoría y la gran verdad, y dirige nuestra atención al conocimiento local, fragmentado y subalterno. La cultura –en el sentido de cómo vive, piensa y habla la gente– es fundamental para él. La resistencia cultural brota de luchas específicas, porque «uno no debería suponer una situación enorme y primordial de dominación, una estructura binaria con "dominadores" por un lado y "dominados" por otro...» (Foucault, 1980: 142).

Si Foucault podía ser útil incluso a un estructuralista marxista como Nicos Poulantzas en sus últimos escritos sobre el poder (Poulantzas, 1980) la influencia de Derrida era aparentemente más corrosiva, menos asimilable. Derrida declaró en cierta ocasión: «Il n'ya pas d'hors texte», literalmente, «no hay nada fuera del texto». De hecho no estaba diciendo con eso más que Laclau y Mouffe al afirmar que la «sociedad» no es un objeto válido del discurso en sí o de por sí. La idea de la sociedad como una totalidad integrada y autocontenida –base y superestructura– fue, por supuesto, fundamental para el marxismo. Derrida muestra que los sistemas de pensamiento basados en fundamentos o primeros principios son todos ellos metafísicos, y cómo se pueden deconstruir siempre las «oposiciones binarias». Para él no existe un conocimiento directo, transparente e inmediato del mundo. Como dice Madan Sarup, «Derrida quiere enfatizar el carácter culturalmente producido (frente a lo natural) del pensamiento y la percepción» (1993: 56). Es decir, que el significado no puede ser absoluto, es siempre posicional, frente a las creencias tradicionales en la fijeza del significado. Aunque este asunto no se puede desarrollar en detalle aquí, vale la pena mencionar que la defensa post-estructuralista de la deconstrucción por Derrida se opone a la denegación de las opciones éticas por algunos postmodernistas, al irracionalismo y a las posiciones políticas nihilistas.

Después de haber echado un rápido vistazo a algunos elementos posmodernos, podemos tal vez volver a lo que el posmodernismo «es». Nada mejor para empezar que el influyente ensayo de Fredric Jameson de 1984 (Jameson, 1991) sobre el posmodernismo como «la lógica cultural del capitalismo tardío». Para Jameson, las transformaciones culturales del capitalismo tardío expresan una lógica más profunda del sistema. Donde el capitalismo de mercado producía realismo y el capitalismo monopolista llevó al modernismo, el capitalismo tardío o consumista ha generado el posmodernismo como su expresión cultural. A

medida que se expande la producción de mercancías en toda la sociedad, y se acelera constantemente, la innovación y la experimentación estética asumen «una función y posición estructural cada vez más esencial» (Jameson, 1991: 5). Esa nueva lógica cultural dominante o hegemónica se caracteriza por su «falta de profundidad» y lo que Jameson llama «intensidades multifrénicas», con lo que se refiere a la ruptura de la identidad individual mediante el bombardeo cultural de imágenes y signos fragmentados. Consciente de que está utilizando «un lenguaje diferente», Jameson argumenta que la cultura ya no se puede caracterizar por su «semiautonomía», sino que más bien hay que «imaginarla en términos de una explosión: una prodigiosa expansión de la cultura en todo el ámbito social, hasta el punto en que todo en nuestra vida social [...] se puede decir que se ha convertido en "cultural" en algún sentido original y todavía no teorizado» (1991: 48).

Es interesante observar que Jameson ha sido acusado tanto de ser un posmodernista irresponsable como un apologista del marxismo. Esto no es sorprendente, ya que trata explícitamente de seguir el diagnóstico marxiano del capitalismo en sus consecuencias negativas y en su potencial positivo. Mucho más fácil de cuestionar es su periodización (a grandes rasgos) del capitalismo, y su «hegelianismo» (bastante atractivo). Sin embargo, no es falso decir que Jameson ve la historia en términos de una lógica implacable de desarrollo, y que en su narrativa hay un ajuste bastante ceñido entre cultura y sociedad. Asimismo, si bien es cierto que posmodernismo (o la sociedad contemporánea) se ha fragmentado, eso no se puede contrastar con una edad de oro, con un pasado unificado o integrado. Decir que las sociedades industriales avanzadas de hoy día están saturadas culturalmente implica que hubo algún tipo de pasado o sociedad no saturados. Jameson trata de desarrollar una nueva política cultural adecuada a la época que estamos viviendo, pero limitarse a «desenmascarar» el posmodernismo como la lógica cultural del capitalismo tardío puede resultar demasiado reduccionista y también determinista, y limitar las opciones a considerar en una época de fragmentación y flujo sin precedentes.

Lo que desearía destacar es el momento post-colonial del posmodernismo que descentra radicalmente a Occidente y registra el declive de su papel cultural en el mundo post-colonial. La política está de nuevo al mando y el deslizamiento relativista hacia el nihilismo tiene poco espacio en ese híbrido posmodernista radical. Se ha producido una relativización espacial de la tradición ilustrada occidental, una «provin-

cialización» de Europa, como dice el Grupo de Estudios Subalternos. Complejidad cultural, hibridación y sincretismo son ahora considerados como importantes componentes en el ámbito cultural, cada vez más relevante. Allí donde el postmodernismo pretendía deconstruir las narrativas maestras de la cultura europea, el proyecto post-colonial es desmantelar la oposición binaria Centro-Periferia, típica del discurso imperialista. Sin embargo, frente a cierta tendencia universalizadora (o incluso a privilegiar el centro euro-americano) del posmodernismo, el post-colonialismo da voz a los colonizados y trata de subvertir los efectos discursivos y materiales del imperialismo. Tiene la ventaja añadida de corregir el economicismo de las teorías marxistas del imperialismo mediante el reconocimiento de los múltiples ejes de formación cultural, incluyendo los discursos de raza, género, sexualidad, la religión y familia.

El «movimiento» post-colonial es, potencialmente, al menos, una fuente de resistencia y reconstrucción cultural. Hay, sin embargo, serias objeciones al mismo como marco de totalización. ¿Por qué centrarse en el colonialismo, cuando es ampliamente superado en la mayor parte del «tercer mundo»? ¿Es post-colonial América Latina? ¿Lo es América del Norte? Para Aijaz Ahmad, el post-colonialismo privilegia al colonialismo en la estructuración de las historias de los pueblos (1992). En lugar de descentrar la historia imperialista, la propia singularidad del término «post-colonialismo» parece reafirmar el tiempo histórico europeo y reintroducir al colonialismo por la puerta trasera. Ciertamente hay un riesgo de homogeneizar la experiencia cultural «no-europea» usando demasiado literalmente la etiqueta «post-colonial». Sin embargo, como con el posmodernismo, hay que discriminar entre variantes de la teoría post-colonial y entender su posicionamiento contradictorio. En última instancia, siguiendo a Ali Rattansi, «Hay cierta normalización en la crítica posmodernista y post-colonial de la modernidad occidental y en el complejo poder / conocimiento de la Ilustración, pero el post-colonialismo debe actuar también como una forma de *contra-discurso* frente al posmodernismo, descolonizando la imaginación *posmoderna* tanto como la moderna» (1997: 494).

El giro cultural mencionado ha tenido supuestamente el efecto de reducir el marxismo a los estudios culturales, según algunos críticos. No es un mero debate académico y va al corazón de los agentes actuales de la transformación social. Judith Butler ha afirmado que los que ella llama «marxistas neo-conservadores '(1998: 36) ahora reaccionan

contra el giro cultural relegando a algunos de los nuevos movimientos sociales (como el que defiende los derechos de los homosexuales) al dominio «cultural», sin querer considerarlos parte integral de la lucha contra el capitalismo. Butler entiende esa reacción «para situar los temas de raza y sexualidad por debajo de los temas "reales" de la política» como «un intento de separar al marxismo del estudio de la cultura y de rescatar el conocimiento crítico de las bandadas de especificidad cultural» (1998: 36). Podríamos ver ese argumento como parte del debate académico en las sobrecalentadas «guerras culturales» estadounidenses, pero es relevante en un sentido más general para entender la importancia política de los debates actuales en torno al marxismo y la cultura.

Nancy Fraser responde a Judith Butler de una manera que aclara, a mi parecer, ese debate (Fraser, 1998): La cuestión no es oponer lo «económico» a lo «meramente cultural», sino más bien deconstruir la propia distinción cultural / económico. Fraser ha distinguido siempre entre las demandas de redistribución y las de reconocimiento, pero rechaza la premisa de Butler de que estas últimas son inmateriales o no-económicas como afirmaba en relación con las luchas por los derechos de los homosexuales. Para Fraser, las «injusticias de falta de reconocimiento [por ejemplo, en relación con los derechos de los homosexuales] son tan materiales como las injusticias de la mala distribución» (1998: 3). Aunque la homofobia pueda estar arraigada en las prácticas simbólicas de interpretación y evaluación, son sin embargo materiales en sus efectos reales al impedir a la gente acceder a derechos económicos o políticos. Para avanzar tenemos que entender pero también desestabilizar la distinción economía / cultura y no entender ningún proceso como «puramente económico» o «meramente cultural», reconociendo los méritos del marxismo clásico pero también los de la crítica post-marxista o post-estructuralista.

7

UN DIÁLOGO DIFÍCIL: EL MARXISMO Y LA NACIÓN

Para muchos autores, el problema del nacionalismo ha sido el gran fracaso histórico del marxismo. En este capítulo examinaremos las razones de ese fracaso. Se inicia, como cabía esperar, con la participación de Marx y Engels en los acuciantes problemas nacionales de su época, a lo que sigue un somero repaso de la interacción del movimiento comunista con el nacionalismo. Después de todo eran movimientos políticos en competencia y los acalorados debates entre Lenin y Rosa Luxemburg sobre la «cuestión nacional» no eran meras disputas terminológicas pedantes o esotéricos. Antonio Gramsci, como vimos en relación con los planteamientos y propuestas culturales marxistas, fue también un innovador en lo que se refiere al nacionalismo. Pero nuestro énfasis aquí se situará en la ruptura parcial, importante pero arrinconada, de la ortodoxia marxista en el tema nacional efectuada por el marxista austriaco Otto Bauer en torno al cambio de siglo. Por último examinaremos algunos cuestionamientos posmodernos fundamentales de las limitaciones de toda la tradición marxista en relación con el tema nacional, deteniéndonos en el profundo eurocentrismo del marxismo, así como las opiniones liberales sobre la cuestión nacional y el necesario replanteamiento de esta, subsumida durante tanto tiempo bajo un androcentrismo como poco implícito, cuando no explícito.

El punto ciego del marxismo

Tom Nairn argumentó que «La teoría del nacionalismo representa el mayor fracaso histórico del marxismo. Pudo haber otros, y algunos han sido más debatidos [...] Pero ninguno [...] es tan importante, tan

fundamental, como el problema del nacionalismo, ya sea en la teoría o en la práctica política» (1981: 329). Ese dictamen se ha convertido en un lugar común aceptado por igual por autores marxistas y no marxistas. A veces se argumenta, o se infiere, que el nacionalismo es tan primordial que a una ideología política, como el marxismo, le resulta de algún modo inaprensible. También se ha argumentado que si el marxismo fracasó en cuanto a entender el nacionalismo, se debe a su reduccionismo intrínseco (las superestructuras están determinadas por la base económica) y su esencialismo clasista, que solo le permite entender las ideologías de clase. Ambas líneas de ataque se basan en algunas características innegables del marxismo clásico; sin embargo, para entender la interacción de Marx y Engels con la «cuestión nacional» quizá sea mejor comenzar situándolos en la coyuntura política de su tiempo. Eran hombres de su época, no desencarnados; eran políticos, no sociólogos.

A mediados del siglo XIX, en Europa, «apoyar las aspiraciones nacionalistas a la unidad, la autonomía o la independencia, significaba defender las libertades populares contra el absolutismo y el imperio» (Benner, 1995: 9). Para un Mazzini o un Herder, iconos nacionalistas de la época, la proliferación de estados-nación era sinónimo de democracia. Las connotaciones negativas del nacionalismo después de 1914 o de 1989 ni siquiera se vislumbraban en el horizonte. De hecho, era bastante insólita la atención política que Marx y Engels dedicaban a los diversos atolladeros nacionales de la época, aplicando un enfoque normativo cuyo criterio principal era la democracia, y más tarde también el internacionalismo. En cierto sentido no estaban interesados en analizar el nacionalismo como una entidad coherente unificada, porque no creían que lo fuera. Como dice Erica Benner, no podrían haber captado las diferencias entre las nuevas formas de la política nacional y la política democrática que defendían si hubieran tratado el nacionalismo «como un fenómeno *sui generis*, en lugar de analizar los movimientos nacionales como un haz de programas políticos distintos basados en intereses sociales en conflicto» (1995: 10). Es este enfoque deconstruccionista, discriminante, del nacionalismo el que ahora tenemos que perfilar.

Aunque Marx y Engels defendían con fervor la unificación alemana, no eran nacionalistas alemanes. Para ellos la unificación nacional era una tarea preliminar de la revolución democrática alemana. Marx y Engels simpatizaban igualmente con el proceso de unificación nacio-

nal emprendido en Italia: «Ningún pueblo, aparte de los polacos, ha sido tan vergonzosamente oprimido por el poder superior de sus vecinos, ni ha tratado tan a menudo y tan valerosamente de liberarse del yugo que lo oprimía» (Engels, 1849c: 386). Ahí tenemos un indicio de que el apoyo de los fundadores del marxismo a las reivindicaciones nacionalistas no era incondicional, sino que más bien estaba vinculado a la política de las grandes potencias de la época, y en particular al papel dominante de los imperios austro-húngaro y ruso. Para Marx y Engels, ni una lengua y unas tradiciones comunes, ni la homogeneidad geográfica y histórica, bastaban por sí mismas para definir una nación, sino que en su opinión se requería cierto nivel de desarrollo económico y social, y daban prioridad a las unidades mayores. Así, por ejemplo, en la cuestión de la cesión por Alemania de los territorios de Schleswig y Holstein a Dinamarca en 1848, Marx y Engels creían que el papel alemán era revolucionario y progresista y defendieron desde el principio una actitud decidida en la guerra contra Dinamarca.

En las grandes naciones históricas la gente se había ganado el derecho a contar con fuertes estados nacionales viables mediante sus luchas por la unidad y la independencia. Para Marx y Engels esas naciones eran las abanderadas del progreso y la civilización. Aunque con ello mantenían, de hecho, una forma de darwinismo social nacional, entrar o no a formar parte del círculo encantado dependía de las circunstancias políticas. Así, en 1851 Engels podía escribir a Marx que «los polacos son *une nation foutue*» (Engels, 1851: 266) y en 1864 podían referirse a ellos como «un pueblo subyugado que, con sus incesantes y heroicas luchas contre sus opresores, ha demostrado su derecho histórico a la autonomía nacional y la autodeterminación» (Marx y Engels, 1875: 574). La reunificación de Polonia se iba a convertir en un objetivo central para los trabajadores de la Primera Internacional que Marx y Engels hicieron tanto por promover. El derecho de las naciones a la autodeterminación no era sin embargo absoluto para Marx y Engels y dependía más bien de la coyuntura política internacional y la evolución de la lucha de clases, o su ausencia, en cada situación nacional. Eran evidentemente políticos prácticos que se guiaban en gran medida en los temas nacionales por consideraciones de oportunidad más que teóricas.

En comparación con las grandes «naciones históricas» como Alemania, Engels, en particular, desarrolló la noción hegeliana de los pueblos «sin historia». Para Engels, «Esos restos de una nación, aplastados

sin compasión, como dijo Hegel, por el curso de la historia, esos *desechos de pueblos*, son siempre el sostén fanático de la contrarrevolución y así permanecen hasta su total exterminio o desnacionalización, ya que toda su existencia es de por sí una protesta contra una gran revolución histórica» (Engels, 1849a: 172). Los eslavos del sur –checos, eslovacos, serbios y croatas– eran pueblos sin historia, no constituían naciones viables y nunca lograrían alcanzar la independencia. Por supuesto, no es porque fuera reaccionario «por naturaleza» por lo que tal o cual grupo nacional o étnico se había mantenido al margen de la oleada revolucionaria de 1848 o había entrado en alianzas contrarrevolucionarias. Así, por ejemplo, los vascos podían haberse puesto de parte de Don Carlos con el único objetivo de defender sus *fueros* democráticos (derechos autonómicos) contre el absolutismo centralista español. Además, el concepto de «viabilidad nacional» es intrínsecamente metafísico y difícilmente acorde con criterios democráticos. Ningún grupo nacional puede ser condenado al cubo de la basura contrarrevolucionaria de la historia, ni ninguna política democrática puede exigir su aniquilación «por el uso más decidido del terror» (Engels, 1849b: 286) como sugirió Engels en más de una ocasión.

Las desafortunadas categorías de las naciones históricas y no históricas sirvieron también para enmarcar los escritos de Marx y Engels sobre el mundo transeuropeo. Después de que la guerra de Estados Unidos contra México en 1845-47 diera lugar a la anexión de Texas y gran parte de México, Engels argumentó que aquello iba en interés de la «civilización» contra los mexicanos «perezosos» y «desesperados». La conquista de Argelia por Francia era un hecho importante y afortunado para el progreso de la civilización, especialmente teniendo en cuenta que «los beduinos eran una nación de ladrones» (Avineri, 1969: 47). Más tarde Engels iba a mostrar una actitud mucho más positiva hacia la resistencia en Argelia contre el dominio colonial francés. En relación con la India las actitudes de Marx y Engels eran también bastante matizadas en cuanto a los aspectos positivos y negativos del colonialismo, que si bien desarrollaba el capitalismo también destruía una civilización. La cuestión es, probablemente, más general: a saber, que tendían a ver el mundo exterior a Europa como mero reflejo, y que su propia dinámica interna les resultaba ajena. En relación con América Latina, en sus escritos sobre Simón Bolívar, héroe de las luchas por la independencia, Marx parecía compartir el juicio de Hegel sobre el continente como arbitrario, absurdo e irracional en su naturaleza. Por eso

no podía «ver» una lucha de clases en América Latina y en Bolívar solo veía una pálida versión tercermundista del emperador francés Napoleón III.

Donde Marx y Engels parecen romper con la desafortunada oposición binaria entre naciones históricas y no históricas es en relación con Irlanda. El «giro irlandés» quedó claramente señalado por Marx en una carta a Engels en noviembre de 1867: «Antes yo creía imposible la separación de Irlanda con respecto a Inglaterra. Ahora creo que es inevitable» (Marx, 1867). Lo que Marx prescribía ahora para Irlanda era la independencia, aranceles de protección y una reforma agraria. En un destello de lo que se llamaría en su día la «teoría de la dependencia», Engels escribió que «cada vez que Irlanda estuvo a punto de desarrollarse industrialmente, fue aplastada y reconvertida en un país puramente agrícola» (Marx, 1867). La dominación de Irlanda por las fuerzas armadas británicas había convertido al país en una reserva agrícola y de mano de obra para la revolución industrial en Inglaterra. Marx y Engels se pusieron ahora de parte del movimiento democrático irlandés por la independencia nacional. Su postura quedaba resumida en la escueta pero elocuente frase: «Cualquier nación que oprime a otra forja con ello sus propias cadenas» (Marx, 1870: 389). Parecían reconocer así las diferencias políticas fundamentales, incluso de clase, entre el nacionalismo de los oprimidos y el nacionalismo agresivo y expansionista del opresor.

Irlanda representó un auténtico punto de inflexión en la comprensión por Marx y Engels de la compleja relación entre las luchas nacional y de clase. Durante una disputa por la afiliación de una sección irlandesa independiente a la Primera Internacional, Engels declaró sin ambigüedad que «en un caso como el irlandés, el auténtico internacionalismo debe basarse necesariamente en una organización netamente nacional [...] El deber más apremiante de la sección irlandesa [...] es establecer, como irlandeses, su propia independencia nacional» (Engels, 1872). Esta sonada declaración de respaldo al derecho democrático a la independencia nacional de Irlanda seguía expresada no obstante, en última instancia, en términos de su eventual efecto sobre las revoluciones británica y europea más que en los de su propio derecho. En general, estoy de acuerdo con el veredicto de Georges Haupt: «Aunque el problema [*sic*] irlandés conduzca a una definición de la posición de principio sobre la relación entre las naciones dominantes y las dominadas y permita asignar al movimiento nacional nuevas funcio-

nes, la negativa a generalizar, a integrar sin reservas la dinámica nacional en le teoría de la revolución sigue siendo manifiesta» (1974: 19). Parecía que Irlanda iba a marcar el punto más avanzado al que podían llegar Marx y Engels sobre la cuestión nacional y los límites de la comprensión por el marxismo clásico del nacionalismo en sus variantes democrática y revolucionaria.

Así pues, ¿cuál fue el legado de Marx y Engels con respecto a la cuestión nacional? Probablemente no sea muy exagerado hablar de «gran fracaso histórico», aunque ciertamente sea contradictorio. A pesar de vivir en la era del más pujante nacionalismo, Marx y Engels predicaron el internacionalismo y probablemente sobreestimaron su efecto homogeneizador en el mundo. Por otra parte, como señala Paul James: «Ideologías como el nacionalismo quedan reducidas a menudo en los escritos de Marx a representaciones imaginarias o ficticias de la realidad» (1996: 69). Al igual que con la religión, que Marx caracterizó sentenciosamente como «opio del pueblo», el nacionalismo se entiende casi siempre como un velo sobre los ojos de la gente, una falsa conciencia que enmascara la verdadera lucha de clases. El nacionalismo pertenece al reino de la subjetividad, mientras que la clase era de alguna manera más objetiva y material. Marx fue, sin embargo, muy capaz de analizar las tradiciones, la cultura y las instituciones nacionales con una metodología flexible que no reducía las particularidades nacionales a su base económica. Si bien había un criterio normativo llamado «progreso» con el que medir las naciones, en Marx y Engels también había un compromiso coherente con la democracia como prueba de fuego para la comprensión de la importancia política de los movimientos nacionalistas particulares.

Los comunistas y el nacionalismo

A veces se olvida que comunistas y nacionalistas eran rivales políticos que «pescaban en el mismo estanque», por decirlo así. Deberíamos pues rechazar la idea de que unos eran «científicos» y racionales, mientras que los otros eran «primordiales» e irracionales. En ese sentido podemos recordar con provecho el irónico pero relevante análisis de Ernest Gellner con respecto a «La Teoría de la Dirección Incorrecta» del nacionalismo que a su juicio se veía favorecida por el marxismo:

> Al igual que los musulmanes chiíes más extremistas sostienen que el arcángel Gabriel cometió un error al dar a Mahoma un mensaje que en realidad estaba destinado a Alí, a los marxistas les gusta pensar que el espíritu de la historia o la conciencia humana cometieron un terrible error: un mensaje que estaba destinado a despertar a las *clases*, fue entregado por una terrible equivocación postal a las *naciones*. Ahora los activistas revolucionarios deben persuadir al receptor ilícito que les devuelva el mensaje y el celo que engendra, para entregarlo a su verdadero y legítimo destinatario (Gellner, 1983: 129).

Por supuesto, este análisis no, es, estrictamente hablando, muy preciso; pero capta parte de los malentendidos y la hostilidad profundamente arraigada que mayoría de los marxistas muestran hacia los fenómenos nacionales. Como en el caso de la «cuestión femenina» (Capítulo 5), a los comunistas se les encuentra a menudo tratando de hallar maneras de que sus teorías marxistas proporcionen una estrategia para la acción en una realidad social recalcitrante que no siempre comprenden.

Lenin, como líder marxista de la Unión Soviética multiétnica, estaba llamado a desarrollar la teoría marxista del nacionalismo. Su contribución, el llamado «derecho de las naciones a la autodeterminación», quedó codificado en el sistema marxista-leninista (ver Lenin, 1914) después de haberse convertido desde 1903 en parte del arsenal bolchevique como respuesta a la posición más «nacionalista» de la organización de los trabajadores judíos, el Bund. La Revolución rusa de 1905 iba a llevar la cuestión nacional al centro de la política bolchevique. Lenin defendió su posición, tanto contra las demandas de autonomía cultural nacional de los judíos (y ucranianos), como contra lo que entendía como negación izquierdista abstracta de la opresión nacional por parte de Rosa Luxemburg y los bolcheviques que se habían puesto de su parte. Básicamente, Lenin defendía el derecho de autodeterminación (incluyendo la secesión) para las naciones más pequeñas oprimidas por una nación más poderosa. Al igual que Marx, sin embargo, prefería las unidades económicas más grandes al ser más propicias al desarrollo económico. En gran medida el respaldo de Lenin a los movimientos nacionalistas era táctico, diseñado para socavar al régimen zarista en una Rusia que reconocía como «una cárcel de pueblos». Pero una vez en el poder los bolcheviques se mostraron reacios a poner en práctica el «derecho» de estos pueblos a la autodeterminación.

Mucho se podría decir sobre el «principio» leninista del derecho de las naciones a la autodeterminación. Podríamos empezar por las cáusticas observaciones de Tom Nairn de que «lo que requería la ortodoxia [marxista] era una manera plausible de apoyar y no apoyar al mismo tiempo los movimientos nacionales de liberación. Necesitaba una no-posición ágil y convincente que mantuviera las distintas opciones permanentemente abiertas; y eso fue lo que suministró Lenin» (1997: 39). Cierto es que Lenin reconoció en su práctica política la importancia estratégica de la cuestión nacional. Comenzó incluso a trascender el reduccionismo de clase del marxismo clásico al reconocer la especificidad de la opresión nacional. En un notable pasaje se refirió a que «al transformar el capitalismo en socialismo el proletariado crea la *posibilidad* de abolir la opresión nacional; pero esa posibilidad "solo" –¡solo!"– se convierte en *realidad* con el establecimiento de la plena democracia en todos los ámbitos [...] incluida la plena libertad de separación» (Lenin, 1916: 446). La democratización total del estado y la sociedad en el camino hacia el socialismo incluiría los derechos democráticos de las comunidades nacionales. En la práctica, no obstante, Rusia seguía siendo una «cárcel de pueblos», aunque moderada por considerables grados de autonomía nacional, especialmente cultural.

Rosa Luxemburg, como en todas sus posiciones y en su práctica política, trató de combatir cualquier oportunismo sobre la cuestión nacional. Para ella, el «derecho» de las naciones a la autodeterminación tenía tanto sentido como el «derecho» de los trabajadores a comer en platos de oro. Ese derecho le parecía una frase evasiva, vacía, que no comprometía a nada, cuando no falsa y engañosa si pretendía dar a entender que los socialistas estaban obligados a apoyar incondicionalmente todas las aspiraciones nacionalistas. Mientras daba la bienvenida a la Revolución rusa de 1917, creía que le política bolchevique de autodeterminación nacional daría lugar a la desintegración de Rusia y causaría graves problemas al estado Soviético. En su crítica a los bolcheviques, Rosa Luxemburg planteaba la relevante cuestión de quiénes podían decidir ejercer el derecho de una nación a la secesión: «¿Pero quién es esa "nación" y quién tiene la autoridad y el "derecho" de hablar en nombre de ella y de expresar su voluntad?» (Davis, 1976: 141). En esto Luxemburg estaba siendo coherente con su crítica de la noción de representación implícita en el concepto leninista del partido de vanguardia. Era también sensible a las perspectivas de los pueblos no europeos (en su obra sobre el imperialismo) y también reconocía que: «La

clase obrera está interesada en el contenido cultural y democrático del nacionalismo, lo que quiere decir que los trabajadores comparten intereses en los sistemas políticos que aseguran el libre desarrollo de la cultura y la democracia en la vida nacional» (Davis, 1976: 175).

A medida que el marxismo soviético comenzaba a consolidar su control sobre el estado ruso su atención se concentró en la extensión de la revolución. El marxismo ortodoxo apuntaba a Occidente y al proletariado de los países capitalistas avanzados como Alemania. Sin embargo, Lenin subestimaba gravemente «el profundo apego del proletariado occidental a los valores nacionales y democráticos. La nación y la democracia eran históricamente productos del capitalismo, pero también eran conquistas ganadas por las masas trabajadoras» (Claudín, 1970). La joven revolución bolchevique, frustrada en Occidente, volvió sus ojos hacia Oriente, con consecuencias de largo alcance. El nacionalismo se hizo muy presente en el Primer Congreso de los Pueblos de Oriente celebrado en 1920 en Bakú. Los líderes de la Internacional Comunista (o Tercera) cortejaban a los líderes nacionalistas revolucionarios con un discurso que difícilmente podría ser considerado marxista. Zinoviev proclamó: «¡Hermanos, os convocamos a una guerra santa contre el imperialismo británico!», mientras los delegados blandían sus sables y alzaban sus pistolas con gritos de «yihad» y «¡Viva el renacimiento de Oriente!» (Carrière d'Encausse y Schram, 1969: 173). Era en efecto un renacimiento, en el que el comunismo adoptó los colores locales y se transmutó en movimiento antiimperialista, con lo que se convirtió en un factor crucial en la historia del mundo.

La mayoría de los marxistas y comunistas habían sostenido hasta entonces posiciones mucho más circunspectas sobre las perspectivas de la contribución de los pueblos no europeos a la revolución mundial. Los acontecimientos en la India o Irlanda, por ejemplo, solo eran considerados, en general, en relación con su eventual repercusión en Gran Bretaña. La cuestión nacional todavía era principalmente una cuestión europea: por ejemplo, cómo acomodar los distintos grupos étnicos en el imperio Austro-Húngaro. En 1922, en cambio, el IV Congreso de la Internacional Comunista adoptó una posición que prefiguraba la idea del frente unido antiimperialista: «Con plena conciencia del hecho de que quienes representan la voluntad nacional de independencia estatal pueden ser [...] del tipo más variado, la Internacional Comunista apoya *cualquier* movimiento revolucionario contre el imperialismo» (Degras, 1971: 385, cursiva añadida). Con una breve interrupción tempo-

ral debida al giro ultraizquierdista entre 1928 y 1934, el movimiento comunista internacional comenzó su adaptación y acomodación a los movimientos nacionalistas del tercer mundo. El propio Lenin había realizado su ruptura epistemológica con el fin de hallar una salida frente al bloqueo imperialista de la Unión Soviética. Pocos recuerdan ahora sus palabras: «El marxismo no puede transigir con el nacionalismo, ni siquiera con "el más justo" o "el más puro", el más refinado y civilizado» (Lenin, 1913: 361).

No era solo la variedad «más civilizada» del nacionalismo la que estaba siendo cortejada por los comunistas. Por ejemplo, después de una serie de ejecuciones de líderes comunistas en Turquía por Mustafa Kemal, que estaba recibiendo apoyo militar soviético y ayuda financiera, Karl Radek (quien antes mantenía la misma posición que Rosa Luxemburg sobre la cuestión nacional) declaró fríamente: «No nos arrepentimos ni por un momento de lo que dijimos a los comunistas turcos: el primer deber [...] será apoyar al movimiento de liberación nacional» (Carrière d'Encausse y Schram, 1969: 173). Así comenzó una larga serie de «traiciones» de los comunistas del tercer mundo en beneficio de los intereses políticos del estado soviético. El marxismo-leninismo se estaba convirtiendo en promotor del desarrollo nacional «no capitalista» en el tercer mundo. Las diferencias entre el marxismo y el nacionalismo se iban haciendo muy borrosas y en muchos casos se llegó a unos auténticos esponsales, ya fuera por convicción o por conveniencia. No pretendemos hacer aquí una crítica moral (aunque sería probablemente legítima) sino simplemente apuntar cómo se había consolidado así la tesis opuesta al distanciamiento, cuando no hostilidad, de los marxistas hacia el nacionalismo, que iba a persistir hasta el colapso del socialismo o comunismo de estado en 1989.

A medida que el comunismo soviético comenzaba a declinar hacia su colapso final, los problemas nacionales en el estado multiétnico que era la Unión Soviética comenzaron a situarse de nuevo en primer plano. Una imagen persistente es el resurgimiento de las identidades «primordialmente» étnicas o nacionales cuando saltó el tapón comunista autoritario. Un ejemplo, prácticamente al azar, sería el señalado por Michael Ignatieff en su *Blood and Belonging*, donde sostiene que la civilización liberal parece ir ahora «profundamente a contrapelo» (1994: 189). Retrata una imagen muy preocupante de la caída del comunismo, cuando las estructuras del estado se derrumbaban sin que quedara ningún dispositivo imperial para gestionar los acontecimientos, Cien-

tos de grupos étnicos se lanzaron unos contra otros. Si el discurso democrático y la política de conciliación se habían hecho notar por su ausencia bajo el régimen comunista, lo que ahora los sustituía era la pura violencia y la fuerza bruta. Para Ignatieff, «la retórica nacionalista se extendió por todo el país como un incendio porque proporcionaba a los señores de la guerra y hombres armados una auto-justificación oportunista» (1994: 6). Según esas imágenes, el nacionalismo referido a la sangre y la pertenencia es tan fuerte, primitivo e instintivo que podría terminar, entregado a su propia dinámica, con cualquier «civilización liberal».

La satanización del nacionalismo actual es comprensible, pero la «civilización liberal» (¿la estadounidense?) sirve tan poco de antídoto como el «internacionalismo proletario». Si el nacionalismo se entiende como una política y una formación discursiva más que como un fango primitivo, los eventos posteriores a 1989 son algo menos catastróficos o sorprendentes. El colapso imperial estaba condenado a convertir el nacionalismo en un vehículo atractivo para articular toda una serie de agravios sociales y económicos. La forma nacionalista de los conflictos no significa que todo vaya hoy día de «sangre y pertenencia». Como decía Erica Benner en una exposición persuasiva del pensamiento de Marx y Engels para entender los nacionalismos posteriores a 1989: «Si el nacionalismo extremista es una fuerza poderosa en algunos países que habían sido comunistas, el ascenso de las dictaduras nacionalistas sedientas de sangre no era una conclusión inevitable en la mayoría de ellos» (1995: 232). Los movimientos nacionalistas no funcionan simplemente como un reflejo inmediato y simple de una psique nacional transparente, siempre a punto de estallar con malevolencia. Su política depende de circunstancias sociales y económicas particulares, que si son desfavorables darán al nacionalismo, tal como Marx y Engels observaron en su época, una fuerte connotación negativa.

En conclusión, el compromiso de los comunistas con el nacionalismo no ha sido tan fructífero en términos teóricos. Lenin, en última instancia, entendía el nacionalismo como un problema transitorio en la marcha inexorable de la historia hacia el socialismo. El giro hacia el mundo colonial no europeo dio lugar a un robusto híbrido de comunismo nacionalista en el que, en buena medida, el marxismo quedaba subordinado al nacionalismo, y el leninismo se convirtió en una ideología para el desarrollo. Dentro del marxismo europeo, el nacionalismo seguía siendo subestimado y mal interpretado. Así Eric Hobsbawm

podía escribir en 1989, en una amplia retrospectiva sobre el nacionalismo desde 1780: «La política mundial desde 1945 ha enfrentado básicamente a la revolución y la contrarrevolución, de modo que las cuestiones nacionales solo servían para subrayar o perturbar el tema principal» (Hobsbawm, 1990: 176). Hobsbawm siempre ha seguido a Lenin en cuanto a no «pintar al nacionalismo de rojo», pero es difícil entender un punto de vista tan estrecho de la política mundial. Si hubo un «gran fracaso histórico», probablemente no se situaba al nivel teórico sino al práctico, donde una ideología que se suponía que debía servir como guía para la acción podía cegar a los dirigentes impidiéndoles apreciar la abrumadora importancia en la escena mundial del nacionalismo y la etnicidad en todas sus variantes.

La ruptura de Otto Bauer

En la mayoría de los debates socialistas con el nacionalismo la obra de Otto Bauer recibió poca atención, por lo general solo en relación con unos pocos comentarios hirientes de Lenin y Stalin. Sin embargo, la enciclopédica historia del marxismo de Kolakowski se refiere al olvidado texto de Bauer de 1907 *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* [La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia] como «el mejor tratado sobre los problemas de la nacionalidad que se puede hallar en la literatura marxista y uno de los productos más significativos de la teoría marxista en general» (Kolakowski, 1981: 255). Por razones que pronto se pondrán de manifiesto, el enfoque de Bauer era difícil de digerir para los marxistas ortodoxos, pero supuso una ruptura importante, aunque parcial, con el reduccionismo tan evidente en los clásicos, ruptura que hasta hace bien poco ni siquiera se reconocía (ver Nimni, 1991).

El contexto de la obra de Otto Bauer sobre el nacionalismo venía dado por la socialdemocracia austríaca, que tenía que trabajar en un estado multinacional. Bauer formaba parte de la corriente política conocida como austromarxismo, que englobó a una serie de teóricos activos en el movimiento socialista austríaco en torno al cambio de siglo (véase Bottomore y Goode, 1978). Pertenecían a una tendencia en el movimiento socialdemócrata a la que llamaban «el centro marxista», dirigida por Kautsky, y después de la Primera Guerra Mundial busca-

ban una tercera vía entre la socialdemocracia fracasada y la nueva corriente comunista.

Las tensiones nacionales en el Imperio Habsburgo suponían una amenaza obvia para la unidad del movimiento obrero. Hasta el cambio de siglo los socialdemócratas austriacos de lengua alemana habían profesado lo que Bauer llamaba «un cosmopolitismo ingenuo» que simplemente rechazaba el nacionalismo como distracción y predicaba un mensaje humanista de confraternización (Bauer, 1979: 298). El movimiento obrero checo, en cambio, experimentaba una considerable influencia nacionalista, como es lógico dado el papel predominante de los alemanes en la parte austríaca del Imperio Habsburgo. Como indica un crítico, «lo que eso significaba políticamente era, sobre todo, que el Partido Socialdemócrata carecía de un análisis común de los conflictos nacionales en un estado multinacional y no podía ofrecer líneas directrices comunes más allá de una profesión abstracta de internacionalismo (Loew, 1979: 19).

Su apoyo al nacionalismo era limitado porque los socialdemócratas austríacos querían preservar el imperio y no verlo roto en sus componentes nacionales. Las tendencias centrífugas de los movimientos nacionales se oponían, en nombre de un proyecto político reformista para todo el estado. Por eso los socialdemócratas austríacos recibían a veces el nombre de socialdemócratas «KUK» (de *Kaiserlich und Königlich*: «Imperial y Real»), una referencia a la designación oficial de la corona de Austria (Loew, 1979: 20). El aumento de las tensiones nacionales en el imperio había obligado a los socialdemócratas austríacos a reflexionar sobre la cuestión nacional a pesar de los reparos de su líder, Víctor Adler, que consideraba el asunto demasiado explosivo. El programa de Brno de 1899, inspirado en gran medida por Karl Kautsky, trató de resolver las tensiones nacionales al permitir que cada componente nacional de la socialdemocracia presentara sus propias reivindicaciones culturales, mientras que la lucha económica se llevaría al nivel del estado supranacional. Kautsky proponía la transformación democrática del estado austríaco siguiendo las líneas de una estructura federal de seis partidos nacionales que el movimiento socialista había adoptado en su congreso de 1897. La resolución de Brno pretendía una reestructuración del imperio austro-húngaro acorde con las divisiones lingüísticas, contre una minoría que deseaba una autonomía cultural extraterritorial. El debate en el congreso de Brno mostraba las diferentes concepciones del nacionalismo en las filas socialdemócratas. Josef

Seliger lo abrió señalando que era irónico que los acusados de ser nacionalmente neutrales tuvieran que ser los que resolvieran el problema nacional. Hizo hincapié en que la cuestión de las nacionalidades no debería ser entendida como una cuestión de poder, sino como una cuestión cultural (Bernstein et al, 1978. 187). El delegado Daszynski se mostró en desacuerdo, argumentando que «no hay ningún problema nacional sin base económica» (Bernstein et al, 1978. 195). Los socialistas rutenos sí le apoyaron, pero recordaron al Congreso que parte de su pueblo vivía fuera de las fronteras austro-húngaras, en la Ucrania dominada por Rusia: «Estamos convencidos de que el poder internacional del proletariado no se desarrollará hasta que cada nación pueda decidir su historia. Sabemos que la liberación social y política también presupone la liberación nacional» (Bernstein *et al*, 1978. 198).

En un intento de resolver el problema planteado por el solapamiento de las luchas nacional y social la mayoría de los delegados al Congreso entendieron que las disputas nacionales debían solventarse como condición previa para el avance del movimiento obrero. Una minoría argumentó por el contrario que «nuestra actividad está demasiado lastrada por la cuestión nacional» y que a menudo se había contratado a trabajadores precisamente porque no suscitaban la cuestión nacional (Bernstein *et al*, 1978. 208). Fue la delegación polaca la que mejor abordó el problema: los socialistas polacos actuarían dentro de las organizaciones obreras austro-húngaras pero también lo harían «incesantemente junto a todo el pueblo polaco para eliminar la grave injusticia nacional ejercida contra él» (Bernstein *et al*, 1978. 216). La lucha del proletariado no podía pasar por alto la brutal opresión nacional y la partición de su país. La mera autonomía cultural no bastaba. Hasta el líder del partido Víctor Adler, que habría preferido ignorar el problema nacional, abordó el dilema diciendo que los internacionalistas también podían ser buenos patriotas nacionales. Así, el sostén abstracto de los principios del internacionalismo dio un paso limitado hacia el apoyo al nacionalismo.

El propio Bauer creía que la fuerza de su argumentación estaba en la descripción de la derivación del nacionalismo a partir del proceso de desarrollo económico, los cambios en la estructura social y la articulación de clases en la sociedad (1979: 19). Sin embargo, gran parte de su obra y de los debates a los que dio lugar se centraron en torno a su definición de «nación». En pocas palabras, decía que «la nación es el conjunto de seres humanos vinculados a través de un destino común en

una comunidad de carácter» (1979: 142). La nación se veía pues como una «comunidad de destino» cuyo carácter resultaba de la larga historia de las condiciones bajo las que la gente había trabajado para sobrevivir y se había repartido los productos de ese trabajo (la división social del trabajo). Antes de burlarse de esa concepción tildándola de idealismo, deberíamos tener en cuenta que Bauer criticó repetidamente el espiritualismo nacional [que] entendía la nación como un misterioso espíritu del pueblo» (1979: 130). También rechazó explícitamente las teorías psicológicas de la nación. Su definición era más bien un postulado *metodológico* que planteaba

> la tarea de entender el fenómeno de la nación, explicando sobre la base de la singularidad de su historia todo lo que constituye la peculiaridad, la individualidad de cada nación, y lo que la diferencia de otras naciones; es decir, mostrar la nacionalidad de cada individuo como lo que es histórico con respecto a él y lo que hay histórico dentro de él (Bauer, 1979: 14)

Bauer concluía que solo emprendiendo esa tarea de descubrir los componentes nacionales podemos disolver la falsa apariencia de la sustancialidad de la nación, a la que siempre sucumben las concepciones nacionalistas de la historia.

Para él la nación era, sobre todo, un producto de la historia, lo que es verdad en dos aspectos: en primer lugar, «en términos de su contenido material es un fenómeno histórico, ya que el carácter nacional vivo que opera en cada uno de sus miembros es el residuo de un desarrollo histórico», y en segundo lugar, «desde el punto de vista de su estructura formal se trata de un fenómeno histórico, porque en una nación se entrecruzan diversos círculos amplios por diferentes medios y en distintas formas en las muchas etapas del desarrollo histórico» (Bauer, 1979: 144). En pocas palabras, la manera en que se engendra la «comunidad de carácter» está históricamente condicionada. De ello se desprende que esta «comunidad de carácter» no es una abstracción intemporal, sino que se ve modificada con el tiempo. Bauer se refería al carácter nacional como algo específico en cada momento particular y no algo que se remonta a los orígenes de historia; tampoco debía entenderse como una explicación en sí, sino como algo que debía ser explicado. El internacionalismo no puede ignorar simplemente las características nacionales, sino que debe mostrar que son el resultado de procesos históricos.

Bauer también avanzó una nueva perspectiva sobre el futuro de las naciones en el socialismo. Para Marx y Engels «las diferencias y los antagonismos nacionales entre de los pueblos se van desvaneciendo continuamente y cada vez más [...] La supremacía del proletariado los hará desaparecer aún más rápidamente» (1997: 46). Para Bauer, en cambio, el socialismo conduciría a «una creciente *diferenciación de las naciones* [...] un relieve más acentuado de sus peculiaridades, una distinción más clara de sus características» (1979: 116). Para Bauer, el socialismo conduciría a la verdadera autonomía de las naciones, las masas se integrarían en la comunidad cultural nacional, y por tanto florecería libremente la *diferenciación* espiritual de las naciones. La historia cultural de la nación, que hasta ahora había sido la historia de las clases dominantes, sería a partir de ahora patrimonio de las masas, que podrían dar rienda suelta a las características nacionales. Esto significaba que «la tarea de la Internacional puede y debe ser, no la nivelación de las particularidades nacionales, sino la generación de unidad internacional en la multiplicidad nacional» (Bauer, 1979: 21). La Internacional de los trabajadores no debía dictar métodos de lucha sin tener en cuenta la diversidad nacional y la singularidad de las tradiciones culturales. Mientras que Kautsky lamentaba mansamente que la Segunda Internacional solo fuera un instrumento válido para tiempos de paz, Bauer reconocía con mayor realismo que, incluso en tiempos de paz, no era un instrumento eficaz para el internacionalismo cuando estaban en juego los intereses creados de los grandes estados. Anhelaba ciertamente la unidad internacional de la clase obrera, pero argumentaba que «solo podremos derrotar al nacionalismo burgués [...] cuando descubramos la sustancia nacional de la lucha de clases internacional [...] Debemos derrotar al nacionalismo en su propio terreno» (Bauer 1978: 184).

Aunque la teoría del nacionalismo de Bauer ha caído en un olvido casi total (una excepción es Nimni, 1991), en su momento fue objeto de intensas polémicas. Karl Kautsky era el «experto» reconocido en la cuestión nacional en la Segunda Internacional, y su tarea era reafirmar la ortodoxia. En primer lugar argumentó que «Bauer no ha tenido suficientemente en cuenta la importancia de la lengua, tanto para la nación como para el estado» (Kautsky, 1978: 149). Para Kautsky, la lengua era la constante principal en el desarrollo histórico de la nación. Bauer respondió, bastante convincentemente, que reconocía plenamente a la nación como una «comunidad cultural» que se encontraba por detrás

de la generación, transformación y límites de la lengua (Bauer 1978: 176). Kautsky prosiguió argumentando, en términos más generales, que la principal debilidad del trabajo de Bauer era «su enorme exageración del factor nacional» (Kautsky, 1978: 166). En su opinión, Bauer simplemente no había entendido que la orientación del proletariado era principalmente internacional y no nacional. Kautsky veía al proletariado aspirando a una cultura internacional más que nacional, sobre todo teniendo en cuenta que el comercio internacional estaba dando lugar a una lengua mundial. A esas abstracciones, Bauer contraponía una evaluación más realista del entrelazamiento de la lucha de clases con las luchas nacionales. Como hemos visto anteriormente, pretendía hacer frente al nacionalismo en su propio terreno: «el arte de la guerra nos enseña a no evitar al adversario sino a llevar la guerra a su propio país» (Bauer 1978: 184). Esto parece una estrategia más fructífera que el desarrollo del esperanto como clave para la solidaridad internacional de los trabajadores.

Tal vez el aspecto más relevante hoy día de la obra de Bauer sea su consideración de la relación entre la lucha de clases y el nacionalismo. En una frase sugerente escribió que «el odio nacionalista es un odio de clases desfigurado» (Bauer, 1979: 259). Se refería específicamente a la pequeña burguesía de la nación oprimida afectada por los cambios de población y otras convulsiones generadas por el desarrollo capitalista. Apuntaba a una cuestión más general, y mostraba claramente el entrelazamiento de la lucha de clases con las luchas nacionales. Por ejemplo, en el caso de los trabajadores checos, «el estado que los esclavizó [sic] era alemán; también eran alemanes los tribunales que protegían a los propietarios y encarcelaban a los desposeídos; cada sentencia de muerte estaba escrita en alemán; y en el ejército las órdenes contra cada huelga de los trabajadores hambrientos e indefensos se daban en alemán» (Bauer, 1979: 296). Los trabajadores de las naciones «no-históricas» adoptaban en primera instancia un «nacionalismo ingenuo» para hacer frente al «cosmopolitismo ingenuo» del proletariado de la nación opresora. Solo gradualmente se podría desarrollar una política genuinamente internacional que superara ambas «desviaciones» y reconociera la particularidad del proletariado de todas las naciones. Aunque Bauer predicaba la necesidad de autonomía *de la clase obrera* en la lucha por la forma socialista de producción como el mejor medio para tomar el poder, argumentó que «dentro de la sociedad capitalista, la autonomía nacional es, sin embargo, una reivindicación indispensable de una

clase obrera obligada a realizar la lucha de clases en un estado de (diferentes) nacionalidades» (Bauer, 1979: 314). La suya no era una respuesta que pretendiera «preservar el estado», argumentó, sino un objetivo necesario para un proletariado que trataba de convertir a todo el pueblo en una nación.

En conclusión, podríamos argumentar que la obra de Bauer representa una importante ruptura con el economicismo: la política y la ideología ya no son consideradas como simples «reflejos» de rígidos procesos económicos. El propio contexto en el que operaba la socialdemocracia austriaca la hizo particularmente sensible a la diversidad cultural y a los complejos procesos sociales del desarrollo económico. El determinismo económico y el evolucionismo elemental del marxismo de la Segunda Internacional eran implícitamente rechazados en el tratado de Bauer sobre la cuestión nacional. En cuanto a su contribución más sustancial, cabe decir que propuso un concepto avanzado de la nación como proceso histórico, en páginas de rico y sutil análisis; la nación había dejado de entenderse como un fenómeno natural, para pasar a ser relativo e histórico. Esto le permitió a Bauer romper decisivamente con la posición de Marx-Engels sobre las naciones «no históricas», una categoría que todavía siguen empleando no obstante algunos marxistas contemporáneos. Al igual que con la obra mucho más influyente de Gramsci sobre lo popular-nacional, encontramos en Bauer un paso positivo más allá de la comprensión de la nación y el nacionalismo por parte de la mayoría de los marxistas como «problema», pasando a entenderse como un elemento integral de la condición humana.

Post-nacionalismo

El nacionalismo, como el marxismo, está indisolublemente ligado a la modernidad, que establece sus parámetros y determina sus límites. En la era de la globalización podemos hablar de un nacionalismo posmoderno, en el que las viejas grandes narraciones se ven sustituidas por la gestión cultural. Las tradiciones adelgazan y son conscientemente «inventadas». Paul James escribe que «el nuevo nacionalismo: tiene una fragilidad febril» (1996: 36). Hay una inmediatez de la «nacionidad» creada por los medios de comunicación en torno a celebraciones mili-

tares o deportivas incapaces de superar la distancia desde el pasado de la nación a medida que avanzamos en la era de la globalización. Es esta comprensión postmoderna-marxista de la nación y el nacionalismo la que nos ayuda a entrar en nuevas áreas de indagación. La gente tiene múltiples identidades que la interpelan en formas diversas y a veces contradictorias. El marxismo y el nacionalismo, como fenómenos de la modernidad, son también irremediablemente eurocéntricos. ¿Qué consecuencias tiene eso para una teoría del nacionalismo adecuada a la era post-colonial? El nacionalismo se ve también atravesado por la cuestión de género. Ahí tenemos un discurso en el que las imágenes y los roles de género son absolutamente centrales; sin embargo, la mayoría de las teorías marxistas del nacionalismo no adoptan un enfoque de género. A continuación resumo brevemente la cuestión del eurocentrismo y el androcentrismo (o ceguera de género) en las teorías marxistas del nacionalismo.

Elie Kedourie es al menos franco en su manifiesto conservador del nacionalismo, cuando afirma que «el nacionalismo es una doctrina inventada en Europa a comienzos del siglo XIX» (1960: 28). Para él, todos los elementos de la doctrina o el discurso nacionalista son demostrablemente de origen europeo. El nacionalismo en el mundo no europeo es simplemente una pálida imitación y no puede tener una existencia autónoma. Hay varias formas de deconstruir ese conjunto de afirmaciones. Comencemos examinando en qué medida el nacionalismo está marcado, de hecho, por sus orígenes europeos. En cierto sentido no tenemos que ir más allá de los mapamundis que dibujan líneas a través de los continentes presentando distintas zonas con colores diferentes. Vemos Europa en medio, y sus colonias del «Sur» ofrecen un testimonio elocuente de la época del imperialismo - la rebatiña por África, por ejemplo. Lo que aparece irrefutablemente en esos mapas es, por supuesto, una construcción social. El marxismo tendía a compartir la concepción eurocéntrica del mundo y en especial del nacionalismo. Así, mientras que los pueblos colonizados se iban liberando del yugo colonial, se suponía que estaban haciendo lo mismo con las herramientas conceptuales de la Ilustración, ya fuera en sus variantes liberales o en las marxistas.

La concepción de Tom Nairn del nacionalismo como Jano bifronte (con una cara que mirando hacia el futuro y otra hacia el pasado) es a menudo citada como una influyente teoría marxista aunque peculiar. Después de trazar los orígenes del nacionalismo en Europa, Nairn nos

dice: «Todos sabemos cómo se propagó desde su fuente europea occidental, en círculos concéntricos de agitación y reacción, a través de Europa Central y Oriental, América Latina, y luego de los demás continentes» (1981: 340). La lucha entre el imperialismo y la resistencia anticolonial se convierte para Nairn en «la batalla entre los cáusticos modernos cosmopolitas y los defensores emocionales de las tradiciones populares» (1981: 340). Ahora bien, comienza con una idea de la nación «histórica» en Europa nada problemática. Esas naciones son entendidas como sujetos históricos con todos los atributos que les son propios: «aspiran» a cosas, «movilizan» e incluso tienen «ellos» irracionales. En el mundo no europeo, el nacionalismo llega por difusión, por ósmosis podríamos decir, con poca comprensión del mundo real del imperialismo. La teoría de Nairn, pese a todo su compromiso innegable y algunas agudezas esporádicas, colapsa totalmente al mirar más de cerca, por ejemplo, al nacionalismo irlandés, donde presenta una construcción singularmente extraña de los colonos protestantes como el grupo nacional realmente oprimido.

La idea de Benedict Anderson de entender a la nación como una «comunidad imaginada» (1983) ha logrado una considerable difusión y es un gran paso adelante en cuanto a concentrar la atención en el dominio discursivo negando cualquier reduccionismo. Anderson va más allá de las caracterizaciones marxistas ortodoxas del nacionalismo como ideología y como falsa conciencia, atendiendo a su papel «sagrado» en términos weberianos. La lengua, la literatura y la prensa son para él cruciales para imaginar la entidad que llamamos «nación». Señalando sin embargo que fue la misma Ilustración la que creó la modernidad europea y el nacionalismo, pero también la que dio lugar a los estragos del colonialismo, Partha Chatterjee le pregunta retóricamente: «Si los nacionalismos del resto del mundo tienen que elegir su comunidad imaginada entre algunas formas "modulares" ya propuestas por Europa y las Américas, ¿qué les queda por imaginar?» (1996: 216). Parece que volvemos a vernos las caras con Hegel, para quien las naciones europeas eran los únicos sujetos auténticos de la historia, mientras que las del resto del mundo solo eran marionetas o pálidos reflejos de los temas europeos. Un enfoque europeo solo puede ver el resto del mundo en esos términos y sería incapaz de ver, por ejemplo, que la mayoría de los nacionalismos del tercer mundo (incluyendo el islamismo) se basan en su diferencia radical con respecto a Europa y no en una mímesis de los gestos del amo.

Que el nacionalismo existe como un discurso internacional no quiere decir que floreciera en el mundo no europeo como una simple forma derivada, con todas las connotaciones negativas que ello implica. La hibridación del mundo post-colonial significa también que sus nacionalismos provocaron profundos desplazamientos, interrupciones y subversiones de los discursos modernistas del nacionalismo (y del marxismo, naturalmente). Tampoco podemos olvidar la medida en que las cosas han sido «borradas» o «pasadas por alto» en las historias oficiales del post-colonialismo y el nacionalismo, que «llevan las marcas del pueblo-nación que inicia una batalla, no dirigida y totalmente desigual, contre las fuerzas que han tratado de dominarlo» (Chatterjee 1986: 170). La crítica de los discursos nacionalistas no debería cegarnos a las luchas populares que han promovido y animado. Un marxismo eurocéntrico en el mundo post-colonial solo podría ser parte de Occidente. Las luchas de los subalternos pueden adoptar muchas formas diferentes –nacionalistas, étnicas, regionales y religiosas, entre otras– y un marxismo que pretenda tener influencia global necesita entenderlas y no solo esforzarse por «desmixtificarlas» y reafirmar una «verdadera» lucha de clases.

Si el nacionalismo estuvo marcado por el eurocentrismo, también fue siempre profundamente androcéntrico. Para un discurso que representaba a menudo a la nación como mujer y las guerras nacionales como una tarea natural de los varones, los analistas del nacionalismo se han interesado al parecer muy poco por la cuestión del género. Solo recientemente ha florecido el interés por los orígenes del nacionalismo, la guerra y la ciudadanía. La introducción a una interesante recopilación de artículos sobre *Nacionalismos y Sexualidades* apunta al «reconocimiento crucial de que –al igual que el género– la nacionalidad es un término relacional cuya identidad deriva de su inclusión en un sistema de diferencias» (Parker, 1992: 5). Naciones y géneros son moldeadas por lo que no son, tanto como por lo que «son». Las identidades nacionales y de género se constituyen mediante la diferencia y son pues claramente términos relacionales. El concepto de nación es también intrínsecamente de género, como lo muestran las imágenes estereotipadas de mujeres como símbolos de la nación. Las narrativas nacionales y las identidades culturales también están siempre marcadas por el género. No solo el fascismo, sino la mayoría de los nacionalismos, asignan la tarea de la defensa de la nación a los varones. Al tiempo que destacan su solidaridad en esa tarea, los nacionalismos son fer-

vientemente heterosexistas y confinan a las «mujeres y niños» a un papel pasivo como víctimas.

Las mujeres están reapareciendo ahora en la historia de las luchas nacionalistas. El libro de Kuman Jayawardena sobre la interacción entre el feminismo y el nacionalismo en el tercer mundo (1986) lleva a cabo una doble operación al mostrar que el feminismo no fue un simple producto de importación al mundo post-colonial, trayendo al mismo tiempo a las mujeres al centro de las luchas por la independencia y la liberación nacional en esos países. Al feminismo occidental, que como Virginia Woolf creía que «como mujer no tengo ningún país», le resultaría quizás incómoda la lectura de algunas de esas historias. En muchos países del tercer mundo han sido muchas las mujeres que han participado activamente en las luchas nacionalistas y han sentido la identidad común de la nacionalidad, sin renunciar a su lucha como mujeres en esos movimientos. Eso no es muy acorde con algunos modelos de sororidad proclamados por el euro-feminismo. Las mujeres también han mantenido una relación contradictoria con la modernización capitalista que al mismo tiempo creaba las condiciones para avanzar hacia una mayor igualdad y generaba un movimiento contrario de reafirmación o reconstrucción de las costumbres sociales tradicionales como forma de contrarrestar la penetración cultural imperialista.

Hay un cúmulo de asuntos en los que la mujer juega un papel clave en la reproducción social del nacionalismo. En un análisis pionero Floya Anthias y Nira Yuval-Davis apuntaban opiniones con respecto al papel específico y crucial de las mujeres en los procesos nacionales o étnicos, incluyéndolas

1. Como reproductoras biológicas de las colectividades étnicas o nacionales;
2. Como reproductoras de los límites de esas colectividades;
3. Como cruciales en la reproducción ideológica y cultural de esas colectividades;
4. Como significantes de las diferencias étnicas / nacionales (Anthias y Yuval-Davis, 1989: 7).

Aunque conscientes de las implicaciones funcionalistas del término «reproducción social», los tres primeros puntos apuntan a un conjunto de procesos interrelacionados en los que las mujeres desempeñan un papel crucial en lo que se refiere al nacionalismo. Para mí es el últi-

mo elemento el más potente en la explicación de la dimensión de género de todos los discursos nacionales. Es a través de figuras femeninas como la mayoría de las naciones se representan a sí mismas. Las mujeres son a menudo iconos de la nación, encarnación de sus cualidades asumidas como comunidad imaginada, aunque confinada al mismo tiempo a los márgenes de la comunidad política existente y privadas de poder como ciudadanas.

Una nueva forma de explorar la compleja interrelación entre el género, la nación y la política sería mediante un desarrollo de la idea de liminalidad. Los puntos liminares entre una cosa y otra, lo cognoscible y lo incomprensible. Desde una perspectiva liminar, las identidades y lealtades son como mucho inciertas. Podemos imaginar zonas liminares en cuestiones étnicas, territoriales y sociales. En su análisis al respecto, Anne Norton se refiere al «papel liminar y definitivo desempeñado por las mujeres en las estructuras del estado» (1988: 79). Para nuestros propósitos aquí, lo más interesante sería extender ese análisis a la construcción de las naciones y el nacionalismo. Las mujeres son liminares en la realización del nacionalismo en cuanto que son periféricas a la nación (ciudadanía denegada, por ejemplo) pero también encarnan simbólicamente la nación. La exclusión de las mujeres de la política estatal se corresponde con su papel como símbolo primario de la nacionalidad. Esa ambigüedad o ambivalencia en la intersección entre género y nación –a la vez el centro y periferia– es crucial para nuestra comprensión. Siguiendo a Anne Norton, podríamos argumentar que «el significado político de la liminalidad reside en [su] capacidad de transformar la debilidad en fortaleza» (1988: 76). Los actuales debates y campañas en torno al concepto de ciudadanía de género apuntan en esa dirección.

En esta sección se han puesto de manifiesto los límites de una teoría «materialista» del nacionalismo que lo reduce a un mero epifenómeno de una base material (económica), como ideología o falsa conciencia. Ahora es más probable que entendamos el nacionalismo como lo que Michel Foucault proponía llamar una «*formación discursiva* [...] en el caso de que se pudiera describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciados, los conceptos, las opciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones en funcionamientos, transformaciones)» (Foucault, 1972: 38 [62]). Desde esa perspectiva es más fácil ver las limitaciones de las teorías

que tratan de detectar un nacionalismo «bueno» (quizás cívico) para contraponerlo al nacionalismo «malo» (quizás racista). Porque, como explica Craig Calhoun, «tanto las manifestaciones positivas como las negativas de la identidad y la lealtad nacional están determinadas por el discurso común del nacionalismo» (1997: 3). Muchos conflictos sociales adoptan una forma nacional y muchas reivindicaciones sociales son presentadas a través de la retórica del nacionalismo. Entender el nacionalismo como una formación discursiva en toda su complejidad y manifestaciones contradictorias nos lleva más allá del reduccionismo marxista en esa cuestión. No es que el nacionalismo esté de algún modo más allá de la teoría (siendo primordial, por decirlo así), sino que requiere un planteamiento multifocal que comience, hoy día, por el nuevo globalismo, e incluya, centralmente, un enfoque de género y una conciencia de la óptica post-colonial entre otras cosas.

Para concluir, debemos tener en cuenta las perspectivas para el post-nacionalismo en una época en la que las pretensiones de a globalización han producido un «mundo suave» a pesar de la continua influencia, cuando no intensificación, del nacionalismo y el tribalismo. Hasta cierto punto, ahora se acepta que globalización y localización van de la mano (de ahí el término «glocal»), pero todavía hay una esperanza de que un orden posnacionalista impediría, o al menos atenuaría, las diversas guerras internacionales e internas que aquejan al planeta. Desde una perspectiva postestructuralista, el nuevo imaginario mundial es muy real y las migraciones transnacionales, por ejemplo, han dado lugar a una nueva forma de identidad y conciencia transnacional. El llamamiento en pro de una «sociedad civil global» que pudiera atemperar el papel de los gobiernos nacionales es parte de ese movimiento. En términos más generales, hay quien cree, como sostiene Arjun Appadurai, que «formas sociales transnacionales podrían generar, no solo anhelos post-nacionales sino también movimientos, organismos y espacios posnacionales realmente existentes» (Appadurai, 1993: 448). ¿Puede ser no solo prematura sino incluso equivocada esa predicción de la desaparición del estado-nación?

En primer lugar yo diría que la propia noción de «sociedad civil global» es irremediablemente eurocéntrica (ver Munck, 2007) y también que el proyecto post-nacional elide el papel muy positivo del nacionalismo en la construcción de la democracia en el mundo post-colonial. Por otra parte, siguiendo aquí a Paul James, podríamos considerar si «en cierto sentido, los defensores del post-nacionalismo repiten el

error de los teóricos del nacionalismo cuando estos realizaban la acostumbrada distinción moral entre nacionalismo étnico (malo) y nacionalismo cívico (bueno)» (James, 2006: 300). El post-nacionalismo, al igual que el nacionalismo, puede presentarse en formas y con efectos muy diferentes. Según lo expresado por académicos y políticos muy influyentes en el Norte, el post-nacionalismo se considera hoy día en Estados Unidos como paradigma del nuevo mundo feliz en el que las fronteras nacionales no importan. El crisol post-nacional se ha convertido en un policía mundial cuyas pretensiones post-nacionalistas son sospechosas, por decir poco. Hay, por supuesto, otras formas de solidaridad internacional y de cruce de fronteras que tienen como objetivo, quizás ilusorio, un mundo post-nacional global que muchos más apoyarían.

8

«EL OPIO DEL PUEBLO»: EL MARXISMO Y LA RELIGIÓN

En el mundo de hoy hay muy pocas fuerza sociales y políticas más importantes que la religión; sin embargo, recibe escasa atención en los análisis socialistas o marxistas. Las razones parecen bastante arraigadas. Como señala Terry Eagleton, «las escrituras judías y cristianas tienen mucho que decir sobre algunos problemas vitales –la muerte, el sufrimiento, el amor, la abnegación y otros similares– sobre los que la izquierda suele mantener un silencio embarazoso» (Eagleton, 2009: xii). El nivel de debate en torno a la religión –por ejemplo, en relación con el Islam radical– es tan partidista en un sentido político reduccionista que añade poco en términos de un «análisis concreto de una situación concreta», como pedía siempre Lenin. Es por supuesto comprensible que cuando el policía global autodesignado recorre el mundo sembrando el terror, la izquierda reaccione a la defensiva. Yo creo sin embargo que ha llegado el momento para una reflexión madura sobre lo que el marxismo (y Karl Marx, en particular) puede aportar a una comprensión de la religión, que es sin duda la mayor fuerza movilizadora de masas en el mundo de hoy.

Este capítulo comienza con un repaso de «Marx y la fe» que muestra que su pensamiento sobre la religión era mucho más complejo que un ingenuo ateísmo. Constatamos también la importancia de ese análisis para su propia obra en general así como para los conceptos de alienación y cosificación en particular. Se consideran también brevemente otros pensadores marxistas, incluyendo por supuesto a Engels pero también a Antonio Gramsci, muy preocupado por la influencia de la religión en Italia. Pasamos al dueto «Socialismo y religión» examinando cómo los estados socialistas, en primer lugar la Unión Soviética pero también Cuba, trataron el tema de la religión después de la toma del poder estatal. También consideramos hasta qué punto el propio

marxismo se convirtió en una forma de religión. La siguiente sección sobre la «teología de la liberación» se refiere al singular acercamiento entre y el marxismo y los cristianos a finales de la década de 1960, que ha seguido teniendo influencia hasta nuestros días. Por último, en «¿El regreso de la religión?» examinamos su actual renacimiento en todo el mundo como fuerza política y buscamos una comprensión marxista del mismo. A modo de ejemplo, llevamos a cabo un somero análisis de la política del Islam radical contemporáneo.

Marx y la fe

Para los seguidores y adversarios de Karl Marx, lo que pensaba sobre la religión se resume en la frase «la religión es el opio de el pueblo» en su «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel» (Marx, 1844a). No sabemos mucho sobre la eventual familiaridad de Marx con el consumo de opio en Londres durante la década de 1850, pero entendemos que equipara la fe religiosa con el consumo de alucinógenos, transmitiéndonos el mensaje de que la religión es una pura ilusión. Sin embargo, justo antes de esa famosa frase Marx había escrito que «el sufrimiento religioso es al mismo tiempo expresión de un sufrimiento real y una protesta contre él. La religión es el gemido de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón y el alma de una sociedad desalmada» (Marx, 1844a: 378). Marx no puede ser realmente presentado como un ateo corto de vista. De hecho, rechazaba la dicotomía creyente / ateo porque no creía que el socialismo tuviera mucho que ver en ese conflicto particular. El socialismo no necesitaba postular la «negación de Dios», al no precisar tal mediación, porque «es la *autoconciencia positiva* del ser humano, no mediada ya por la superación de la religión» (Marx, 1844b: 546).

La religión, para Marx, es un reflejo del mundo real y expresa necesidades reales, aunque ofrezca una interpretación errónea de esas necesidades. No es solo una ilusión o fraude, ni el resultado de una conspiración clerical para engañar a las masas. El creyente no vive, para Marx, en un mero mundo de fantasía, como el fumador de opio. Como dice Denys Turner, «el creyente no se relaciona con un mundo falso mediante una alternativa al mundo real, sino con el mundo real en y a través del prisma de la creencia en una palabra falsa» (Turner, 1992:

324). La religión proporciona una imagen invertida del mundo, pero solo porque el propio mundo está invertido. Así pues, la religión, para Marx, nunca queda degradada a una «falsa conciencia», como para algunos de sus seguidores. Los que creen en alguna forma de Dios viven sus relaciones sociales en una forma distorsionada pero se relacionan con las necesidades sociales reales en el mundo real. Como decía Marx en la «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel», «llamarlos a renunciar a sus ilusiones sobre su condición es llamarlos a renunciar a una condición que requiere ilusiones» (Marx, 1844a: 379). Incluso en una lectura superficial, podemos ver que el análisis que hace Marx de la religión se alimenta de su filosofía política más amplia. Jacques Derrida nos llama la atención hacia el «privilegio absoluto que Marx otorga siempre a la religión, a la ideología como religión, mística o teología, en su análisis de la ideología en general» (Derrida, 1995: 167). Es la analogía con la religión lo que permite a Marx comprender plenamente la autonomización de la ideología bajo el capitalismo. A los socialistas anticlericales de su época contraponía una crítica de su fantasía de la omnipotencia religiosa. En una polémica con Max Stirner, Marx argumentaba que «Se olvida de que solo ha destruido la forma fantástica y fantasmal que las ideas de Patria, etc., adoptaban en el cerebro "del joven", pero sin *tocar* todavía para nada estas ideas, en cuanto expresan relaciones *reales*» (Marx y Engels, 1846: 110-11). Marx nos invita a pasar de la crítica de los cielos a la crítica de la tierra, lo que implica no solo la deconstrucción del fetichismo de la mercancía, que no es algo que esté en nuestra mente sino que forma parte de la propia realidad social.

La religión le sirve a Marx como medio para comprender la autonomía de lo ideológico. O como dice Derrida, «no es posible disociar la aparición (de lo que aparece) de la espectralidad de lo espectral»; y así lo ideológico, como el dominio religioso, es «en su raíz tan indestructible como no delimitable» (Sprinker, 1999: 256). La teoría marxista de la ideología es pues probablemente imposible sin su crítica de la religión. En la situación geopolítica actual es evidentemente urgente una reconsideración de la cuestión de la religión desde una perspectiva socialista. El retorno de la religión, tanto en sus modalidades estéticas como en las «fundamentalistas», exige un replanteamiento de la posición atea simplista que parece ser la posición por defecto de muchos marxistas actuales. Como hemos visto, Marx analizaba la religión de forma muy distinta a la actitud estándar de la Ilustración, para la que

era simplemente oscurantismo que se podía eliminar mediante la luz fría de la ciencia (sobre exponentes modernos de este punto de vista, véanse Dawkins y Hitchens).

En última instancia, el objetivo de Marx era un análisis del capitalismo y analizó la relación entre la religión y el surgimiento del capitalismo mucho antes que Max Weber con su famosa teoría de la Ética Protestante. Así en los *Grundrisse* que precedieron a *El Capital*, Marx escribe que: «El culto del dinero tiene su ascetismo. sus renuncias, sus sacrificios: la frugalidad y la parsimonia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro *eterno*. De aquí deriva la conexi6n del puritanismo ingles o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero» (Marx, 1857-58: 158; 2007: 168). Al igual que Weber vio una «afinidad electiva» entre algunas formas de protestantismo y el incipiente modo de producción capitalista. En *El Capital* el propio Marx es aún más claro cuando afirma:

> Para una sociedad de productores de mercancías, cuyas relaciones sociales de producción generales consisten en tratar sus productos como mercancías y por tanto como valores, y que confrontan en esa forma material sus trabajos individuales como trabajo humano indiferenciado, el cristianismo y su culto del hombre en abstracto, en particular su desarrollo burgués, el protestantismo, deísmo, etc., es la forma más adecuada de religión. (Marx, 1867 1.4 (*Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*) 1867: 93; 1998: 96)

La producción de mercancías –y su aparente autonomía– se ajusta así de algún modo a cierto tipo de protestantismo. Eso no significa que el catolicismo y el Islam sean incompatibles con él, pero esa es una cuestión totalmente distinta. Esas percepciones sociológicas tampoco son del todo originales, y la cuestión principal es, como indica Toscano, situarlas «en el contexto de la revolución metodológica de Marx, su formulación de un estudio histórico-materialista de abstracciones basadas en las abstracciones reales de la forma valor, el trabajo abstracto, etc.» (Toscano, 2000). Ni la mejor pedagogía, el laicismo militante, ni los brillantes valores de la Ilustración, pueden desplazar la ilusión de la religión. O como dice Marx de forma elocuente en el Volumen I de *El Capital*: «El reflejo religioso del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, repre-

senten para los seres humanos, día a día, relaciones diáfanamente racionales, entre ellos y con la naturaleza» (Marx, 1867 1.4 (*Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*) 1867: 94; 1998: 97).

Friedrich Engels se ocupó a menudo de temas que el propio Marx parecía dejar de lado (como las cuestiones militares), y la religión era uno de ellos. Dada su educación pietista parecía más interesado en la religión que Marx, y en particular en su relación con la lucha de clases. Engels siempre enfatizó la disputada naturaleza política de la religión. Así, a su entender, el cristianismo primitivo era la religión de los pobres y los oprimidos. Admiraba mucho al líder teólogo / campesino del siglo XVI Thomas Müntzer, quien intentó el establecimiento inmediato del Reino de Dios en la tierra, así como el movimiento puritano inglés del siglo XVII. Karl Kautsky, conocido como el «Papa del marxismo», escribió interesantes estudios sobre el cristianismo primitivo pero también tendía a considerar la religión como un mero «atuendo» o «envoltura» de los verdaderos intereses de clase. Rosa Luxemburg, por su parte, afirmó que los socialistas eran más fieles a los tempranos valores cristianos de la igualdad y la libertad que las órdenes clericales conservadoras que apoyaban al capitalismo y los ricos. El suyo era un enfoque verdaderamente político de la religión.

Lenin era un revolucionario práctico y no tenía mucho tiempo para dedicarlo al estudio de la religión. Para él «el ateísmo era una parte natural e inseparable del marxismo», y para ser más concretos,

> La religión es el opio del pueblo: esta frase de Marx es la piedra angular de toda la ideología del marxismo sobre la religión. El marxismo ha considerado siempre a todas las religiones e iglesias modernas, todas y cada una de las organizaciones religiosas, instrumentos son por como órganos de la reacción burguesa, utilizados para amparar la explotación y el embrutecimiento de la clase obrera (Lenin, 1909: 422).

No hay ahí ninguna sutileza ni matiz como en Marx, ni hay mucho que debatir al respecto. Lenin solo cedió pragmáticamente ante la religión cuando las manifestaciones lideradas por el pope Gapón en 1905 mostraron el poder de la religiosidad popular entre las masas. Les tocó a los austromarxistas como Otto Bauer (véase el Capítulo 7) adoptar una actitud menos hostil hacia la religión, tal vez porque operaban en una situación multicultural. Como cuestión filosófica creían incluso que el marxismo podía ser compatible con algunas formas de

religión. Mirando hacia el futuro y la aparición de la teología de la liberación, una serie de teóricos marxistas comenzaron a desarrollar una visión más matizada de la religión. El primero de ellos fue Antonio Gramsci, quién mantuvo un intenso debate con el catolicismo popular y estatal en la Italia de los años veinte. Su enfoque no era principalmente histórico, sino referido al arraigo del catolicismo entre las masas en la Italia contemporánea. Gramsci, educado en el Mezzogiorno, simpatizaba de joven con el Socialismo Cristiano, pero sus obras posteriores, en particular los *Cuadernos de la Cárcel*, reflejaban una perspectiva totalmente formada como organizador marxista y comunista. Su profunda aversión a los jesuitas quedaba compensada por una apreciación de la dimensión utópica en otras formas de catolicismo. Escribía: «La religión es la utopía más gigantesca [...] que la historia ha conocido jamás [...] Así fermentan entre los hombres las ideas de igualdad, fraternidad y libertad [...] En cada agitación radical de la multitud se han planteado siempre, de un modo u otro, con formas e ideologías particulares, sus reivindicaciones» (Gramsci, 1971: 328). Gramsci era también, hay que recordarlo, un firme partidario de Lutero y Calvino contra el Renacimiento, que entendía como un movimiento reaccionario.

Ernst Bloch (1985 [1954–59]) fue probablemente el primer pensador marxista que desarrolló una comprensión adecuadamente compleja de la religión. Aun manteniendo una postura y metodología plenamente marxistas, Bloch no veía la religión como una mera «cobertura» de los intereses de clase. Postulaba la existencia de dos formaciones político-ideológicas muy distintas: la religión teocrática oficial de los ricos y poderosos y la subversiva y herética de los oprimidos. Para Bloch, como comenta Michael Löwy, «La religión, en sus protestas y rebeliones, es una de las formas más significativas de conciencia utópica, una de las expresiones más ricas del principio de la esperanza» (Löwy, 1996: 15). Ahí radican las opciones contemporáneas para una religión de los pobres. Más tarde, a mediados de la década de 1950, Lucien Goldmann también comenzó a explorar, en *Le dieu caché* [El Dios escondido] (1955) la idea de que la religión no debía verse reducida a los intereses de una clase social sino que debía relacionarse con toda la condición existencial de un grupo social que, por toda una serie de razones, podría expresar una visión del mundo religiosa particular. Se podría considerar que la acometida contre el esencialismo de clase comenzó ahí.

Socialismo y religión

Lenin no se hizo famoso por un sutil análisis de la religión y la Revolución rusa se caracterizó desde el primer momento por una hostilidad inflexible hacia todas las formas de religión organizada, aunque más de un tercio de la población fueran cristianos o musulmanes declarados. Quizá la mitad de la población afirmara ser atea (*gozateizm*) incluyendo, por supuesto, todos los miembros del partido comunista. En China, después de la revolución de 1949, el Partido Comunista mantuvo una actitud hostil hacia la religión que era considerada, con razón, como un instrumento de la dominación extranjera y el colonialismo. Después de la Revolución Cultural esa actitud se relajó y la Constitución de 1978 garantizaba la «libertad religiosa», aunque con algunas restricciones. En la década de 1990 hubo un programa a gran escala de reconstrucción de templos budistas y taoístas, a pesar de que el partido seguía siendo explícitamente ateo. La tendencia al ateísmo del socialismo de estado fue aún más pronunciada en Albania, donde bajo Enver Hoxha se declaró toda religión ajena a la cultura albanesa, quedando por lo tanto prohibida.

Marx llevó a cabo un análisis de la religión que, a pesar de su propio ateísmo, mostraba su comprensión de la importancia de la religión reconociendo que no podía ser simplemente descartada como fantasía. La religión expresaba una opresión social real, aunque de una manera distorsionada. La religión había sido también históricamente una ideología motivadora en muchas revueltas populares. Ahora que el marxismo –el marxismo-leninismo o una de sus variantes nacionales– controlaba el poder del estado, parecía ver la religión simplemente como una ideología contrincante. Sin duda Lenin y la mayoría de los bolcheviques (pero no todos) consideraban la religión como una forma perniciosa de oscurantismo y una cobertura para las fuerzas reaccionarias, pero había también un claro interés en eliminar cualquier ideología que compitiera con el socialismo de estado en términos de influencia sobre las clases subalternas. Al igual que con el nacionalismo (véase el capítulo 7), el marxismo y el socialismo adoptaron medidas desde posiciones teóricas, pero siempre guiados por una *Realpolitik*, tras constatar que la religión (como el nacionalismo) tenía un atractivo para las masas populares que consideraban una amenaza.

En los regímenes socialistas de estado, desde 1917 en adelante, el marxismo-leninismo o alguna otra variante marxista se convirtió en una especie de religión del estado. No hay otra forma de describir cómo esa ideología estatal era deliberadamente producida y reproducida mediante su práctica material. Los disidentes eran castigados con tanta «legitimidad» como lo eran, desde una perspectiva religiosa, las víctimas de la Inquisición española y demás aparatos represivos de los disidentes o posibles disidentes religiosos. El culto al líder, presente en casi todos los regímenes estatosocialistas, solo podía intensificar aquella sensación de omnipotencia y la creencia de que lo bueno y lo malo podía decidirse desde lo alto. Las purgas de Stalin durante la década de 1930 representan, por supuesto, el epítome de esa perversión autoritaria del marxismo, pero la sensación de que había una sola verdad objetiva estaba muy extendida en todos los regímenes y movimientos socialistas. Incluso las corrientes de oposición compartían esa creencia dogmática de que solo la posición política de su grupo era la correcta. El equivalente más cercano a este tipo de creencia es bastante claro, en concreto la religión.

Cuando examinamos la forma en que el líder socialista y la ideología socialista reinante se elevaban sobre un pedestal, el único sistema semejante de creencia es precisamente la religión. Los disidentes eran tildados de herejes, y aun cuando no fueran ejecutados o encarcelados, caían en el ostracismo. Había raros momentos de relajación de ese régimen, como en Yugoslavia durante la década se 1960, cuando a los intelectuales disidentes (como Djilas) se les concedió un espacio para argumentar contra las verdades oficiales; pero eso se debía a que propio el régimen se hallaba enfrentado a la Unión Soviética. También en Cuba, al principio de la década de 1960, algunas figuras notables como el Che se mostraron abiertamente críticos frente a las panaceas económicas soviéticas; pero más adelante volvió a reinar en Cuba la represión de los disidentes políticos, sociales o religiosos. El socialismo de estado asumió así una forma religiosa –entre la verdad y el error no hay zonas grises– y el Verdadero Camino al Socialismo no puede tolerar la disidencia, ni siquiera desde una posición de apoyo.

Desde la época de Lenin el estado soviético adoptó una posición mucho más dialogante hacia los musulmanes de Asia Central. Sultan Galiev, un líder político e ideológico local, se convirtió por ejemplo en una importante figura bolchevique en relación con la cuestión reli-

giosa y nacional. Para Lenin la revolución en Oriente iba a tener inevitablemente un matiza nacional, y aunque se dijera con menos frecuencia, también religioso. Esta postura se reflejó en la creencia de buen número de bolcheviques de que no convenía insultar a los creyentes (cualquiera que fuera el error de sus creencias), ya que eso solo serviría para endurecer el fanatismo religioso intrínseco a todas las ideologías basadas en la fe. La revolución en Oriente se benefició de ese pragmatismo y surgió un movimiento nacional-popular en pro de la a transformación social. Cuando Stalin se asentó en el poder cualquier forma de disidencia antes tolerada desapareció. Sultan Galiev fue detenido en 1928 y juzgado en 1929; arrestado nuevamente en 1938, fue condenado a muerte en 1939 y ejecutado en Moscú. Su figura quedó inexorablemente asociada a la idea de «renegado nacionalista», y el breve acercamiento marxista-islámico se desvaneció para siempre.

La posición del estado soviético a principios de la década de 1920 hacia la Iglesia ortodoxa rusa e basó en la premisa de que esta y sus creyentes eran partidarios de los blancos, respaldados por las potencias imperialistas para desalojar a los bolcheviques del poder, por lo que todos los monasterios y los establecimientos educativos de la Iglesia ortodoxa fueron confiscados por el estado. Muchos religiosos fueron asesinados y los creyentes acosados. Parte de aquella campaña fue sin duda impulsada ideológicamente, como lo fue la emprendida contra los milagros (para persuadir a los creyentes de que no habían visto imágenes de Jesús sangrando o llorando, por ejemplo). Los bolcheviques crearon la Liga de los Ateos Militantes para perseguir implacablemente a los creyentes en Dios y persuadirles de su error, pero la campaña del estado contra la religión *per se* nunca fue una prioridad y la posición oficial del estado era a veces contradictoria, en la medida en que estaba garantizada constitucionalmente la libertad de expresión y de creencia. En definitiva, la batalla del socialismo de estado contra la religión tenía mucho que ver con la política y muy poco que ver con la ideología marxista.

El régimen de Stalin en la década de 1930 inauguró una era de colectivización forzada y de represión de cualquier disidencia en el Partido Comunista. Eso no impedía alianzas estratégicas con potentes fuerzas influyentes que podían contribuir a su misión. Así, en 1930, un importante líder de la Iglesia ortodoxa, el Obispo Metropolitano Sergio Tijomirov, hizo las paces con el régimen, que pudo así seguir per-

siguiendo a los seguidores ortodoxa que no aceptaban aquella oportunista pacificación. El principal resultado fue la prohibición del trabajo de «proyección social» de la iglesia admitiendo las reuniones de oración en los lugares de culto. A ninguna fuerza extraña se le iba a permitir el acceso a la «sociedad civil», para usar el lenguaje moderno. Hacia la década de 1940 el régimen soviético probablemente percibió que las creencias religiosas estaban arraigadas más profundamente de lo que habían pensado veinte años antes; las llamadas cátedras de Ateísmo Científico en las universidades fueron abandonadas y poco a poco fue surgiendo un ambiente más relajado. Hacia 1970 la afiliación religiosa declarada había disminuido desde alrededor del 80 por ciento en la década de 1940 al 75 por ciento en las zonas rurales y el 50 por ciento en las áreas urbanas.

Las vicisitudes de la religión en Cuba resultan muy interesantes, y no solo por la importancia internacional de la teología de la liberación en América Latina. Cuando se produjo el éxito de la revolución fidelista en 1959 el nuevo régimen aprobó rápidamente leyes que restringían de la práctica religiosa en los lugares de trabajo y las universidades. Al cabo de pocos años tres cuartas partes de losa sacerdotes y ministros católicos y protestante habían abandonado Cuba emigrando a Estados Unidos. Esto fue, por supuesto, parte de un proceso más amplio en el que gran parte de la clase media y los profesionales abandonaron la isla en desacuerdo con lo que veían como una revolución comunista que tienda a limitar los derechos de propiedad. Las congregaciones religiosas eran sospechosas de albergar contrarrevolucionarios y eran severamente vigiladas, sobre todo en la época de la invasión de Playa Girón en 1961. En general, la observancia religiosa cayó considerablemente al principio del período revolucionario, durante las décadas de 1960 y 1970, y el estado promovió oficialmente una política de ateísmo. Las asociaciones vecinales de base también desalentaban la asistencia a la iglesia.

La actitud del régimen cubano frente a la religión cambió en la década de 1980, siendo un punto de referencia la publicación del libro *Fidel y la Religión* (Castro, 1987) que recogía las conversaciones entre Fidel Castro y Frei Betto, famoso teólogo de la liberación brasileño. En 1977 Castro ya había promovido, en un discurso a los protestantes en Jamaica, una relación más abierta con la religión que la que había prevalecido hasta entonces. Ahora, en esas conversaciones con Frei Betto aparecía como alguien educado en un hogar cristiano, totalmen-

te familiarizado con la Biblia y que creía que Jesucristo era un revolucionario. Que él mismo nunca hubiera tenido «fe», como él mismo decía, no cambiaba una perspectiva que veía al cristianismo y el socialismo fluyendo en la misma dirección. Es probable que fuera la revolución nicaragüense de 1979 –en la que no solo participaron muchos sacerdotes, sino que la insurrección contaba con la bendición oficial de la Iglesia–, lo que inclinó a Fidel Castro a una actitud más abierta y de colaboración con la teología de la liberación y una visión de la Iglesia como una institución válida de la sociedad civil.

En las décadas posteriores el régimen cubano tendió a acercarse aún más a la Iglesia Católica. En 2013 el estado había reconocido oficialmente el derecho de todos los ciudadanos a profesar y practicar cualquier creencia religiosa en un marco de respeto a la ley. El colapso de la Unión Soviética en 1991 había restado buena parte de su lógica al marxismo-leninismo cubano. La histórica visita del Papa Juan Pablo II en 1998 formó parte de la reconciliación en marcha entre el estado y la Iglesia Católica en Cuba. El Papa, significativamente, criticó el embargo estadounidense de Cuba durante su visita. El papel diplomático del Vaticano iba a culminar en 2014 en un acercamiento histórico entre Cuba y Estados Unidos, promovido por el papa argentino Francisco. En una América Latina donde la observancia religiosa a nivel popular es generalizada, Cuba solo está siguiendo la práctica general de tolerancia, incluso con una considerable simpatía, hacia una fe religiosa considerada compatible con la ideología socialista de transformación.

La teología de la liberación

«El capitalismo es intrínsecamente perverso, porque impide el desarrollo integral de los seres humanos y el desarrollo de la solidaridad entre la gente» (citado en Löwy, 1996: 30). Esta no es una declaración de principios marxista, sino cristiana, realizada en Brasil en 1968 por la Juventud Obrera Católica; pero era un sentimiento generalizado en aquella época en toda Latinoamérica. Cualquier estudio de las relaciones entre el marxismo y la religión debe tener en cuenta esa particular confluencia ideológica en aquella región del mundo. Gran parte de la explicación radica en las circunstancias concretas del desarrollo capita-

lista dependiente y la religiosidad popular generalizada. La política internacional de la jerarquía católica desempeñó también un papel, pero cabe dudar de que, por sí mismos, esos cambios internacionales dentro del catolicismo puedan explicar, no solo la aparición de la teología de la liberación, sino también su profundo arraigo en la política latinoamericana. Ciertamente, para el futuro de las relaciones entre el marxismo y la religión, esa experiencia en América Latina es absolutamente vital.

Ha habido, por supuesto, muchos intentos en el pasado para fundir o sintetizar el marxismo y el cristianismo. El famoso filósofo Alasdair MacIntyre se propuso a mediados de la década de 1950 demostrar «que el marxismo no está en oposición directa al cristianismo» (MacIntyre 2001: vi). Entendía el marxismo como la construcción de una versión secular hegeliana de la teología cristiana, de manera que podía verse como una herejía cristiana, más que como un sistema basado en el rechazo del cristianismo. El marxismo aparece así como una doctrina con el mismo alcance moral que el cristianismo, única entre las doctrinas posteriores a la Ilustración. Es una visión del mundo que abarca una comprensión de los seres humanos y la naturaleza y que incluso tiene su propia versión del mal. Los buenos cristianos deberían esforzarse para resistir frente a la «perversidad» del fascismo y defender la justicia social. Al final MacIntyre abandonó su proyecto personal de ser a la vez un buen marxista y un buen cristiano; pero su lectura del marxismo desde una óptica cristiana no está totalmente desprovista de interés hoy día.

Un importante precursor de la teología de la liberación en América Latina fue José Carlos Mariátegui, pensador y activista peruano que murió en 1930; además de marxista estaba muy influido por la filosofía política de Georges Sorel. Mariátegui miraba hacia adelante, deslumbrado por la modernidad y seducido por los futuristas. Sin embargo, a diferencia de Lenin mantuvo una actitud de fuerte apoyo a la religión y la espiritualidad. Criticó severamente la modernidad por lo que consideraba su irreligiosidad. Lo cierto es que no veía contradicción entre las ideologías basadas en la fe y el compromiso con el marxismo como ideología de transformación. Contre lo que Weber veía como el «desencantamiento [[sic, no "desencanto"]] del mundo» debido al progreso del capitalismo y la modernidad, Mariátegui propugnaba un «reencantamiento del mundo». Evidentemente hay una tendencia idealista o romántica dentro del marxismo, desde Lukács en adelante,

pero Mariátegui fue mucho más allá al imaginar un marxismo que no fuera ateo, secular y profano. En una Latinoamérica caracterizada por la religiosidad popular y el «realismo mágico», esa filosofía no parecía particularmente fuera de lugar.

En su ensayo de 1925 «Dos concepciones de la vida», Mariátegui expone y justifica su rechazo de las filosofías racionalistas y economicistas y repudia la idea, que consideraba supersticiosa, de progreso. En cierto modo estaba impugnando así el marxismo mecanicista de la Segunda Internacional y poniéndose de parte de la Revolución rusa, que en su opinión (como en la de Gramsci) volvía a inyectar cierta mística en el socialismo. Mística y la fe son términos que provienen del léxico de la religión, pero para Mariátegui eran igualmente valiosos para una política de transformación. ¿Cómo explicar si no el compromiso total con la causa de muchos activistas o la voluntad de arriesgar su propia vida por una causa mayor? Mariátegui trataba esencialmente de refutar la oposición binaria entre el materialismo y el idealismo o entre la fe y el ateísmo. Es evidente que su obra 4estyaba en el recuerdo cuando la teología de la liberación comenzó a cobrar forma en la década de 1960, primero en la práctica y a continuación en la teoría.

En términos de los fundadores intelectuales inmediatos de la teología de la liberación en la década de 1970, Gustavo Gutiérrez es el nombre que más destaca. Jesuita peruano, se había educado en las universidades católicas de Lovaina y Lyon y se sintió muy motivado por el Concilio Vaticano II de 1962-1965, que comenzó a relajar algunas de las viejas certezas dogmáticas. Su libro *Teología de la liberación: Perspectivas* (Gutiérrez, 1984 [1973]) presentó la ideología que había madurado durante la década de 1960. Los pobres –en el exilio en su propia tierra– no podían esperar hasta que fuera declarado el Reino de Dios para alcanzar la redención. La «opción preferencial por los pobres» significaba que sus necesidades eran prioritarias y que ellos serían los agentes de su propia emancipación. Se necesitaba una revolución social para superar la dependencia capitalista y todas las formas de reformismo habían resultado insuficientes. Era necesaria una transformación profunda del sistema de propiedad, sobre todo en el ámbito agrario de latifundios y minifundios que prevalecía en América Latina. Gutiérrez se había inspirado en pasajes del Éxodo que servían como paradigma de la liberación popular de la esclavitud.

De la reunión de los Cristianos por el Socialismo celebrada en Santiago de Chile en 1972 salió una de las declaraciones programáticas

más claras sobre el papel de los cristianos en la lucha por el socialismo en América Latina. Rechazaba la noción de una «tercera vía» entre el capitalismo y el socialismo y abogaba por el marxismo como método analítico y revolucionario. También rechazaba la idea de que la lucha de clases es incompatible con la unidad de los cristianos. Defendió «una nueva lectura de la Biblia y de la tradición cristiana que presente de nuevo los conceptos y símbolos básicos del cristianismo de tal manera que no impida a los cristianos su compromiso con el proceso revolucionario, sino que, por el contrario, les ayude a asumirlo de manera creativa» (Cristianos por el Socialismo, 1975: 50). Está claro que esa izquierda cristiana dejaba la política partidaria a los partidos políticos, y también que su principal enemigo es la idolatría y no el ateísmo y que su proyecto político no era tan diferente de la política de la Revolución cubana de la liberación en Latinoamérica.

Fue en Brasil donde la teología de la liberación alcanzó probablemente su máxima influencia. Tenía sus raíces en el periodo particularmente turbulento, pero también creativo, de principios de la década de 1960, que concluyó con el golpe militar de 1964. Se inició en la «izquierda católica» inspirada en ideas francesas, pero pronto asumió un carácter peculiarmente brasileño. El golpe de 1964 tenía el propósito de salvar a Brasil del comunismo ateo, pero de hecho alentó la difusión del socialismo católico. La brutal represión de aquellos militantes comenzó a forzar a la jerarquía de la Iglesia Católica a distanciarse del régimen militar. A principios de la década de 1970, en medio de la tortura pero también de la resistencia, algunos obispos, en particular Dom Hélder Câmara, iban a situarse en plena oposición y una declaración de 1973 de los obispos y dirigentes provinciales de varias órdenes religiosas denunció a la dictadura pero también su «causa original», es decir, el capitalismo. Los activistas católicos de la década de 1980 iban a jugar una clave papel en la formación del Partido de los Trabajadores y el Movimento dos Sem Terra (MST), organización de los campesinos sin tierra.

La teología de la liberación adquirió en Brasil una filosofía y un modelo organizativo peculiares. Fue Hugo Assmann quién vinculó más claramente la fe cristiana y la praxis marxista en una serie de escritos que Löwy considera acertadamente «entre los documentos más radicales y coherentes producidos por la teología de la liberación» (1996: 88). Los dos hermanos Boff, Leonardo y Clodoveo, de las órdenes franciscana y redentorista respectivamente, también comenzaron a

ofrecerle liderazgo político y espiritual durante la década de 1970 mientras Brasil avanzaba inexorablemente hacia la redemocratización. En términos del modelo organizativo, la teología de la liberación brasileña fue a la vez original y radical. Las Comunidades Eclesiales de Base que se empezaron a formar en entornos rurales y urbanos (*favelas*), así como entre círculos de trabajadores, dieron un gran impulso a la aparición de Partido de los Trabajadores en 1980 e inculcaron los valores de la movilización de base y la política desde abajo tan característica de los llamados nuevos movimientos sociales.

Es común hoy en día oír que la teología de la liberación latinoamericana es un fenómeno del pasado. Ya no parece tener ni el nivel de actividad ni la influencia política de las que gozó en otro tiempo. Es evidente que ya no se da la visibilidad que se podía constatar en Centroamérica en la década de 1980, cuando sacerdotes católicos estaban a menudo muy involucrados en los movimientos insurreccionales. Sin embargo, a otro nivel, se podría decir que lo más «sustancial» de la teología de la liberación se ha incorporado al «sentido común» de la política transformadora. Se puede incluso argumentar que la elección de un Papa latinoamericano en 2013 (Jorge Bergoglio como Papa Francisco) es inconcebible sin la influencia que la teología de la liberación logró a nivel mundial. Bergoglio no era ni siquiera un jesuita radical en Argentina bajo la dictadura militar (por decirlo suavemente), pero es visto, y hace ese papel, como alguien comprometido con la «Iglesia de los pobres» como predicaba la teología de la liberación en la década de 1970.

La teología de la liberación surgió en América Latina a finales de la década de 1960 en una coyuntura histórica e ideológica particular. Compartía con la teoría radical de la dependencia que emergía entonces (véase el capítulo 3) muchos puntos de vista sobre el desarrollo y el subdesarrollo en Latinoamérica. Era un reflejo de la efervescencia política generalizada característica de la época, muy crítica hacia cualquier visión mecanicista del progreso, y ciertamente no veía el desarrollo capitalista como una fuerza progresista en general. La «opción por los pobres» era lógica para muchos católicos practicantes que no se identificaban con la jerarquía extremadamente conservadora que a menudo se ponía de parte del ejército. Aunque nunca fue mayoritaria, creó un nuevo sentido común en el que una confluencia o hibridación cristiano-marxista parecía tener sentido en toda la sociedad.

El retorno de la religión

La religión, como ha dicho Terry Eagleton, es «la forma más poderosa, ubicua y persistente de cultura popular que la historia humana haya conocido jamás» (2009: 52); y sin embargo, su análisis es en general muy débil y claramente partidista. Cualquier proyecto actual de transformación social debería valorar abiertamente –y yo me atrevería a decir que con simpatía– la religión si quiere tener alguna oportunidad de llegar a la gente allí donde se hallan sus sentimientos reales. La historia de la teología de la liberación en América Latina puede percibirse también en otras regiones y países. De hecho, desde la aceleración de la globalización en la década de 1970 se ha producido un resurgimiento de la religión como forma de identidad y motivación para la movilización política. Un análisis marxista no puede entender simplemente ese retorno de la religión al centro de la política mundial como una manifestación de falsa conciencia, una manipulación clerical o cualquier otra explicación de ese tipo. En esta sección trataré ahora de proporcionar un bosquejo de lo que podría requerirse en términos de un análisis concreto de las circunstancias en las que se ha producido el surgimiento del Islam político.

Nuestro punto de partida debería ser histórico y global, como lo es la apreciación proporcionada por Manuel Castells en su ambiciosa trilogía sobre cómo ha impactado la globalización en la economía, la política y la cultura contemporáneas. Contrariamente a lo que se suele creer, al menos entre la población urbana del Norte, alrededor del año 2000 solo el 15 por ciento de la población mundial se consideraba atea o no creyente. Basta considerar el auge del fundamentalismo religioso en la única superpotencia mundial, los Estados Unidos, que supuestamente sería un bastión de la ilustración liberal; o si se prefiere, el espectacular aumento de las manifestaciones religiosas en la política de los países de Europa oriental desde el colapso del estatosocialismo. Los promotores de la globalización pronosticaban que las diferencias nacionales, étnicas, de clase y religiosas se irían desvaneciendo; pero tal como expone Castells, «el mundo no es plano a menos que lo aplane por la fuerza (ya sea militar o económica) una superpotencia para configurarlo a su imagen y semejanza» (1998: 38). La diferencia y la complejidad no hacen más que ahondarse y la religión es un factor importante para la construcción de la identidad política y cultural en todo el mundo.

El análisis liberal –y hasta cierto punto marxista– dominante del Islam político contemporáneo tiende a considerarlo como una consecuencia natural de las sociedades musulmanas, en las que supuestamente no se da la tradicional separación entre la religión y la política característica de las sociedades judeocristianas occidentales. Sin embargo, cualquier análisis superficial de las sociedades musulmanas puede apreciar dominios políticos y religiosos distintos, e incluso alejados, pese a lo que supone la borrosa tesis del «odio a Occidente» emparentada con el (tristemente) célebre «choque de civilizaciones» de Samuel Huntington, cuyo sosias británico-israelí Bernard Lewis calca ese mismo «análisis» derechista en su ensayo «Las raíces de la rabia musulmana» (Lewis, 1990), sosteniendo que las sociedades musulmanas carecen de la ventaja de la Ilustración como sistema científico y filosófico que ha evitado la pervivencia del fundamentalismo cristiano. Así que lo que vemos hoy día es un choque entre un Occidente secularizado y un Oriente reislamizado. Occidente poseería esencialmente una comprensión racional del papel de la religión en la sociedad, mientras que Oriente carece de ella. El marxismo, al menos el habitual, es incapaz de cuestionar ese punto de vista dada su vinculación indisoluble con el ateísmo y su endeble comprensión de la complejidad de la religión en términos sociales, políticos y culturales.

El Islam, tal como predicaba Mahoma, tenía una dimensión política y otra religiosa que se fueron distanciando *de facto*. Más tarde se estableció una clara división entre los «hombres de pluma» –que incluían los estamentos religioso y burocrático– y los «hombres de espada» encargados de la defensa del imperio y del ejercicio del poder político. Así, contrariamente a lo que opinan Lewis y otros, se produjo una clara división del trabajo entre los dominios político y religioso. Por otra parte, la modernización y la secularización impactaron sobre las sociedades musulmana tanto como en Occidente, aunque el resultado final pudo ser diferente. Los gobernantes musulmanes de los imperios persa, otomano y egipcio respondieron a sus derrotas frente al imperialismo occidental en el siglo XIX con un avance decisivo hacia la modernización y la secularización. La encarnación de esa verdadera revolución fue el triunfo de Mustafa Kemal, conocido como Ataturk, en 1923, cuando declaró la primera república en Oriente Medio en Turquía. Sustituyó la *Sharia* islámica por el código civil suizo y dirigió una transición del orden feudal a otro capitalista impulsada por un estado desarrollista.

Las sociedades musulmanas desempeñaron un papel de primer orden en la gran oleada de movimientos anti-coloniales tras la Segunda Guerra Mundial interimperialista. Uno de los casos más importantes fue el de Egipto, donde en 1952 Gamal Nasser y otros oficiales del ejército tomaron el poder apoyándose en las huelgas obreras y estudiantiles, así como en el resentimiento árabe generalizado por la creación del estado de Israel por las potencias occidentales. El nasserismo era un movimiento nacionalista radical clásico del tercer mundo, que asestó un inmenso golpe tangible, pero también simbólico, al imperialismo occidental (y el británico en particular) con la nacionalización del canal de Suez en 1956 venciendo la oposición británica, francesa e israelí. A raíz de aquel fortalecimiento de las posiciones nacionalistas, Nasser propuso el establecimiento de un orden socialista en Egipto y con él nació un movimiento regional por el socialismo árabe. El Frente de Liberación Nacional (FLN) argelino y Sukarno en Indonesia demostraron igualmente el poder de un nacionalismo popular respaldado por un estado desarrollista, en el que la religión era solamente un telón de fondo. Las sociedades musulmanas no conducen necesariamente a una política islamista radical.

El nacionalismo árabe radical formaba parte de un contra-movimiento desde el Sur para frenar el creciente poder y el expansionismo de Estados Unidos. Durante la década de 1950 y principios de la de 1960 se vio acompañado por movimientos parecidos en América Latina, con el ascenso de regímenes nacionalistas radicales que promovían la racionalización económica y se oponían al neocolonialismo estadounidense que trataba de reemplazar al colonialismo político británico y francés. Lo más notable en aquella ola de nacionalismo popular desde 1945 hasta 1965 era su proximidad a las ideas del socialismo; en las sociedades de mayoría musulmana se produjo un ascenso significativo de la izquierda, casi siempre influida por partidos comunistas que tendían inevitablemente a favorecer la política exterior soviética. Muchos intelectuales musulmanes argumentaban que el Islam y el socialismo eran compatibles, sobre todo en relación con el cuestionable estatus de la propiedad privada y de la banca en ambas doctrinas. El Islam político iba a tener que hacer frente a la alianza existente entre socialistas y nacionalistas radicales antes de poder convertirse en una relevante fuerza política.

El auge de una política nacionalista árabe secular se vio interrumpido abruptamente por la victoria sobre Egipto de Israel, apoyado por Occidente, en la «Guerra de los Seis Días» de 1967. Ya en 1965 las

potencias occidentales habían patrocinado el golpe militar contra el presidente Sukarno en Indonesia, en el que se produjeron centenares de miles de muertos, sobre todo simpatizantes del Partido Comunista. Pero fue el respaldo incondicional al expansionismo israelí y a su política interna de apartheid –el sionismo– el que abonó el terreno para el surgimiento del Islam político. como explica el politólogo francés Maxime Rodinson:

> Ni el nasserismo ni el ba'thismo [en Siria] lograron alcanzar la unidad árabe para resolver el problema de Israel y los palestinos. En ningún país fue particularmente brillante su rendimiento económico [...] Las nuevas clases en el poder recordaban a menudo dolorosamente a las antiguas. El fiasco de junio de 1967 planteó la cuestión de la validez de las viejas ideas para resolver los acuciantes problemas del momento (1979: 115).

Era el momento de buscar nuevas ideas y estas iban a brotar del pensamiento islámico y la política. La agresión occidental y la debilidad nacionalista-socialista proporcionaron la base para el ascenso de la política islamista contemporánea, en todas sus variantes.

El vínculo entre la guerra árabe-israelí de 1967 y el presente es, por supuesto, Irán. Desde el golpe de 1953 respaldado por la CIA que restauró la monarquía y eliminó a comunistas y socialdemócratas, el Shah gobernó autocráticamente. Durante veinticinco años Irán simbolizó lo que significaba un gobierno «secular» apoyado por Estados Unidos en un país musulmán. Para el líder chiita Jomeini, declarar la insurrección armada era un medio legítimo para derrocar aquella autocracia respaldada por Occidente. Fue una decisión histórica; la revolución islámica de 1978 fue pues, evidentemente, el resultado, no de las características innatas de un país musulmán, sino de la política del poder imperialista y neocolonial. Alteró también la separación entre los dominios político y religioso cuando Jomeini invirtió la visión dominante de la política, antes principalmente electoral. El fracaso del nacionalismo político en la construcción de democracias nacionales –ya se debiera a sus deficiencias internas o a la injerencia imperialista– fue también una de las causas principales del ascenso de lo que hoy se conoce como «fundamentalismo islámico», aunque esa sea una descripción bastante reduccionista.

El surgimiento en la escena mundial de una nueva política islámica radical tuvo lugar en 2001 con los audaces ataques contra símbolos del

poder estadounidense, financiero y militar, por parte de Al Qaeda. Cuando el Unión Soviética se retiró de Afganistán en 1989 vimos al movimiento islámico mundial en su apogeo. Antiguos agentes de la CIA como Bin Laden comenzaron a poner en práctica su propio programa político. Los islamistas radicales surgieron como consecuencia de la derrota de las alternativas nacionalista laica o socialista a manos de los ejércitos occidentales. Se expandieron en los países en los que la influencia neocolonial había diezmado el potencial nacional, donde los gobernantes habían dilapidado la renta nacional e hipotecado el futuro de la nación a las potencias occidentales. Frente a la agresión sionista y estadounidense y la ineficacia de sus propios gobiernos nacionales, el movimiento islámico de transición surgido después de la derrota soviética en Afganistán, el de los llamados «árabes afganos», parece una alternativa lógica. Su amplio apoyo a nivel popular en todo el mundo musulmán debe ser políticamente explicado en lugar de condenarlo con la calificación simplista del terrorismo.

Actualmente las potencias occidentales, así como buena parte de la opinión pública occidental, se sienten aterrorizadas por el surgimiento del Islam radical. Podríamos argumentar con seguridad que ese Islam radical no sigue la misma trayectoria que el marxismo y que por lo tanto es poco probable una confluencia como la que vimos con la teología de la liberación. Las ideologías religiosas no traban necesariamente alianzas políticas (y viceversa, podríamos presumir). Así, aunque el cristianismo radical en Latinoamérica tendía a acercarse al socialismo durante la década de 1970, no podemos decir lo mismo del Islam radical en la década de 2010. Una vez dicho esto, la política del Islam radical es compleja y no se puede resumir en términos simples, de la misma manera que no se puede hablar de «democracias liberales occidentales»; de modo que un análisis marxista no puede alinearse con el «choque de civilizaciones» ni apoyar las invasiones imperialistas aduciendo que estaba en juego la propia civilización (como ocurrió en torno a las acontecimientos de llamado «9/11»), ni adoptar una política oportunista sobre la base de que «el enemigo de mi enemigo es mi amigo». Poco a poco está surgiendo una política más compleja, matizada y en última instancia más eficaz. Podríamos argumentar que esa tarea es más urgente que ninguna otra.

9

DESPUÉS DE LA CRISIS: EL MARXISMO Y EL FUTURO

En 2008/2009, apenas veinte años después de la caída del muro de Berlín y del «fin de la historia», según algunos, el nuevo capitalismo global sin restricciones entraba en una crisis sin precedentes. Los que habían ensalzado el nuevo mundo feliz de la globalización argumentando que se habían acabado las oscilaciones de expansión y contracción del pasado buscaban ahora en la obra de Karl Marx una explicación de qué había salido mal. La primera sección de este capítulo habla del «Marx renovado» y cómo sus instrumentos conceptuales pueden servir para entender el presente en cuanto a la dinámica y las crisis del capitalismo. La crisis actual tiene un claro antecedente en la Gran Crisis de 1929 y la recesión de la década de 1930, que se examina en la sección «Última ronda anterior» para recordar su dinámica y lo que es más importante, sus consecuencias políticas en el sugerente marco expuesto por Karl Polanyi. A esto le sigue un análisis de la reciente «Gran recesión», sus causas, su desarrollo y sus ramificaciones. Observamos en particular su impacto en términos del ascenso de las «nuevas economías» de China, India o Brasil. Para concluir volvemos a la vida «Tras el Capitalismo», no en el sentido simplista de que «el fin está cerca», sino para mostrar que el análisis del capitalismo de Marx, como modo de producción históricamente limitado, era correcto. Aunque concede al capitalismo la capacidad para reconfigurarse y para salir revigorizado de una crisis, vemos señales de que el capitalismo está llegando a sus límites sociales y naturales.

Marx renovado

La «crisis del marxismo» anunciada con gran fanfarria por Louis Althusser (Althusser, 1978) se convirtió a partir de entonces en una característica central del debate en torno a Marx. Se culpaba de ella a «los enemigos del movimiento obrero», aunque Althusser admitía que también había que tener en cuenta los efectos del estalinismo, pero en definitiva se consideraba responsables de esa crisis a las «lagunas» y «enigmas» de la propia obra de Marx. Por supuesto, desde una perspectiva histórica a largo plazo, había habido anteriormente muchos anuncios de esa crisis, en particular un texto de Karl Korsch en 1931 que comenzaba declarando que «no se trata simplemente de una crisis dentro del *movimiento marxista*, sino de una crisis del *propio marxismo*» (Korsch, 1931).

La crítica de Althusser solo se puede llamar teoricista de acuerdo con su defensa de la «práctica teórica». Decía poco de la evolución del capitalismo y de la naturaleza de sus contradicciones y solo invocaba ritualmente a las «masas» en lugar de analizar los cambios acontecidos en la composición de la clase obrera desde la crisis de 1973 y las mutaciones que comenzaron entonces. En aquel momento Althusser seguía siendo miembro del Partido Comunista Francés y cabe suponer que había cosas que no podía cuestionar. Como todo el mundo sabe, en 1989 se iba a producir una crisis mucho más seria y profunda. Como dijo entonces Eric Hobsbawm: «Lo que estamos viendo no es la crisis de un tipo de movimiento, de régimen y de economía, sino su desaparición. Aquellos de nosotros que habíamos creído que le Revolución de Octubre era la puerta hacia el futuro de la historia del mundo tenemos que reconocer que estábamos equivocados» (Hobsbawm, 1991: 117??). No parecía que se pudiera salvar mucho de aquel naufragio, ni siquiera una sola hebra teórica, ni había ninguna postura ética que defender, ni un solo elemento para la articulación de una comprensión marxista del mundo. Aquella derrota histórica (autoinfligida o no) del primer intento, y el más decisivo, de romper con el orden capitalista, parecía definitiva. Solo unos pocos grupúsculos políticos trataban de convencerse de que la crisis era una oportunidad, y de que ahora que el ídolo soviético se había derrumbado la única fe verdadera podía ser restaurada. Cuando Francis Fukuyama proclamó el «fin de la historia» en 1992, con lo que aludía al fin de visiones alternativas al capitalismo

liberal, captaba verdaderamente el estado de ánimo reinante en aquel momento. El capitalismo podría ahora expandirse sin trabas a escala mundial sin temer ningún tipo de cuestionamiento.

El mundo de la década de 1990 era paradójico para cualquier persona que otorgara la menor credibilidad al marxismo. La globalización –una «revolución» comparable a la Revolución Industrial– inició un proceso de transnacionalización económica, política, social y cultural, que aceleró enormemente la expansión del capitalismo. Los territorios que en otro tiempo se consideraban fuera de sus límites, donde prevalecían regímenes que se autoproclamaban socialistas, volvían al redil capitalista. Lo mismo sucedía con los estados de desarrollo nacional del Sur global, que habían encontrado algunos resquicios para un desarrollo semi-autónomo entre los llamados Primer y tercer mundo. El desmantelamiento del contrato social keynesiano en el Norte se vio acompañado por la eliminación de cualquier forma de proteccionismo nacional en el Sur. Teníamos ante nuestros ojos al capitalismo real, con sus colmillos y garras ensangrentados, haciendo lo que estaba programado para hacer: expandirse continuamente, eliminar cualquier impedimento para su progreso sin trabas usando los medios que considerara necesarios para mantener la hegemonía del modo de producción capitalista a nivel mundial.

El ascenso del nuevo capitalismo globalizado e informatizado planteaba un desafío al marxismo pero también una oportunidad para renovar su arsenal teórico. Ahora estábamos de nuevo allí donde se hallaba Marx cuando emprendió el análisis del incipiente mundo capitalista nacido de la Revolución Industrial. El marxismo podía volver al punto de partida en la realización de la crítica más efectiva del orden capitalista. Uno de los análisis más influyentes del nuevo orden mundial fue el estudio en tres volúmenes de Manuel Castells *La era de la información* (Castells, 1996, 1997, 1998). Pese a toda su crítica del marxismo tradicional, y al descubrimiento de un nuevo vocabulario para describir el nuevo orden, su lenguaje era todavía inequívocamente marxista. Castells argumentaba que «en pocas palabras» el nuevo orden capitalista se basaba en una triple estrategia: «profundización de la lógica capitalista de la búsqueda de ganancias en las relaciones capital-trabajo; mejora de la productividad del trabajo y del capital, [y] globalización de la producción, la circulación y los mercados» (Castells, 1996: 19). En el núcleo del nuevo modelo estaba la relación entre el capital y el trabajo, y en ese sentido no había nada realmente nuevo.

La década de 2000 a 2010 se iba a demostrar decisiva para ese nuevo modelo de capitalismo, pero también hizo reaparecer en primer plano algunas de las ideas básicas de Marx. Lo que ahora se llamaba globalización había sido previsto por Karl Marx como una tendencia: La tendencia a crear el *mercado mundial* viene dada directamente en la idea misma del capital. Todo limite se le presenta coma una barrera a salvar» (Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política I*: 360). Más claro aún si cabe era el diagnóstico de Karl Polanyi, influido por Marx, quien escribía en el momento de la Segunda Guerra Mundial que, con la expansión de los mercados no regulados, «podemos abarcar con una sola mirada todo el curso del liberalismo económico. Se necesitaba nada menos que un mercado autorregulador a escala mundial para asegurar el funcionamiento de ese pasmoso mecanismo» (Polanyi, 2001: 145; 1989: 228). La globalización se puede ver así como algo inherente a las tendencias expansivas del sistema capitalista. Según Marx, la oposición a él podría venir del proletariado que el sistema genera, mientras que Polanyi creía que provendría de un contra-movimiento intrínseco mediante el que la sociedad en su conjunto se protegería contra los efectos destructivos del mercado no regulado.

El capitalismo en su encarnación actual ha sido considerado un «nuevo» orden globalizado, interconectado e informatizado, bastante diferente del capitalismo de la revolución industrial que Karl Marx conoció y trató de comprender. Es evidente que nos encontramos en una nueva etapa del capitalismo y analistas como Manuel Castells están acertados al desarrollar un nuevo lenguaje para entender su dinámica y contradicciones. Sin embargo, como han demostrado Duménil y Lévy, la caja de herramientas marxista puede ayudar a explicar las tendencias y transformaciones del capitalismo contemporáneo (Dumenil y Levy, 2009: 105). Según esos autores, Marx nos dejó en el tercer volumen de *El Capital* «un análisis muy sofisticado de lo que llamaba *tendencias históricas* del capitalismo (con respecto a la tecnología, la distribución, la acumulación, la producción y el empleo)» (Duménil y Lévy, 2009: 105). En particular, Marx era muy consciente de las contra-tendencias existentes en el capitalismo que le permitían contrarrestar la caída tendencial de la tasa de ganancia, como por ejemplo el desarrollo de las sociedades por acciones.

Marx proporcionó un estudio todavía muy valioso de las «leyes generales» de la acumulación de capital, su relación con el empleo, la

competencia intercapitalista y el efecto del ciclo capitalista. Fue muy claro también sobre lo que llamó la «anarquía» del capitalismo: su propensión a desarrollar espectacularmente las fuerzas de producción junto a su incapacidad para controlar las fuerzas que desencadena. Si pensamos en la globalización y sus tendencias expansivas podemos ver por qué ese auge no podía ser regulado de una manera sostenible. Si examinamos los tristes registros contemporáneos de las principales naciones capitalistas, vemos que subestiman el dramático impacto del cambio climático y parecen impotentes para tomar las medidas necesarias en caso de que eso pudiera interferir con la rentabilidad de las empresas capitalistas. A la luz de la reciente tendencia a la financiarización (hacer dinero del dinero y no mediante la producción), podríamos también poner de relieve el análisis del dinero realizado por Marx y su clara distinción entre las actividades financieras y la economía real en términos de creación de riqueza.

Es en relación con la naturaleza de las crisis en la economía capitalista en lo que Marx estaría en condiciones de proporcionar las lecciones más claras para las nuevas circunstancias que afronta hoy el capitalismo global. Todos los economistas entienden que el progreso del capitalismo es cíclico, con expansiones y recesiones; pero siempre tienden a encontrar causas circunstanciales (y no estructurales) de las depresiones o recesiones. La característica distintiva de la teoría de las crisis de Marx es su «énfasis en la *necesidad* de las crisis como una característica esencial e inevitable del modo capitalista de producción, que define los límites objetivos del capitalismo y la necesidad del socialismo» (Clarke, 1994: 7). La crisis no es contingente, sino que más bien expresa la naturaleza contradictoria del capitalismo. Sin embargo, no existe una única teoría marxista de las crisis, y en su exhaustivo análisis Simon Clarke distingue al menos tres explicaciones:

- subconsumo: se refiere a la tendencia del capitalismo a expandirse al tiempo que limita el consumo de las masas trabajadoras;
- desproporcionalidad: parte de la corriente revisionista postulaba, después de la muerte de Marx, un desequilibrio entre sectores capitalistas que podría corregirse;
- caída de tasa de ganancia: critica las dos anteriores entendiendo que se basan en cuestiones de distribución y que ignoran las relaciones fundamentales capital-salario-trabajo.

Quizás lo más notable es la forma en que Marx ha vuelto al debate tras la gran recesión de 2008-09, incluso entre los economistas más acreditados, sobre todo en relación con su teoría de las crisis capitalistas. Las teorías actuales, que tratan de explicar el estancamiento económico desde esos acontecimientos, son muy similares a las teorías marxistas del subconsumo de la década de 1970. Recientemente Laurence Summers, un estrecho aliado de Wall Street que dirigió la unidad de desregulación financiera durante la presidencia de Clinton, ha proclamado que las teorías del estancamiento ofrecen una explicación adecuada para la crisis actual. Haciéndose eco del análisis subconsumista contemporáneo de la izquierda estadounidense (véase Foster y Magdoff, 2009), Summers planteó así la cuestión en 2013: «Dinero demasiado fácil, demasiado endeudamiento, demasiada riqueza, ¿hubo realmente una gran expansión [en la década de 1990]?... En cierto sentido, ni siquiera una gran burbuja fue capaz de producir un gran aumento de la demanda agregada» (citado en Streeck, 2014: 61). Cuando ese arquitecto de la financiarización y la desregulación declaró que el estancamiento secular se convertiría en la nueva norma, muy pocos economistas convencionales disintieron.

La marginación casi total de Marx y el marxismo en el discurso de la corriente principal de la economía (incluso de la más crítica) duró más de veinte años, pero en torno a 2010 volvía a tomarse en serio. El historiador Eric Hobsbawm, que había perdido poco antes la esperanza de cualquier resurgimiento del marxismo, argumentaba en su último libro en 2011 que al final Marx había vuelto a resurgir inesperadamente en un mundo en el que se le ha recordado al capitalismo que su propio futuro es bastante problemático. No se trataba de «la amenaza de una revolución social, sino de la propia naturaleza de las operaciones globales sin trabas, para las que la guía de Karl Marx ha demostrado ser mucho más perspicaz que la de los creyentes en las opciones racionales y los mecanismos de auto-corrección del mercado libre» (Hobsbawm, 2011: 398??). Son las contradicciones básicas de la globalización neoliberal, la financiarización y la creencia en la capacidad del mercado para corregir sus propios excesos, las que un análisis inspirado en la obra de Marx puede contribuir a elucidar.

Última ronda anterior

En el período inmediatamente posterior a la recesión de 2008-09 se produjo un intenso debate, especialmente en Estados Unidos, en torno a la naturaleza de la «última crisis anterior», esto es, el desplome de Wall Street en 1929 y la recesión de la década de 1930. El impacto de la conmoción provocada por los acontecimientos iniciados con la crisis de las hipotecas de riesgo en Estados Unidos en 2007 (véase la siguiente sección, «La gran recesión») fue tal, que el punto de referencia inmediato fue aquel crac histórico. Muchos de los altos directivos de la economía estadounidense tenían una considerable familiaridad, como académicos o profesionales, con aquellos acontecimientos. La razón por la que la Gran Crisis de 1929 es tan importante en términos globales es que marcó el final de la larga etapa de dominación mundial británica, desde más o menos la década de 1870 hasta la década de 1920. Estados Unidos salió reforzado de aquella *débacle* económica y comenzó un proceso de reconstrucción que lo iba a convertir a mediados de la década de 1940 en la gran potencia hegemónica mundial. Aunque no podemos, desde luego, establecer paralelismos inmediatos entre los acontecimientos posteriores a 1929 y los más probables después de 2008-09, hay sin duda lecciones a extraer del examen crítico de las crónicas y documentos de la época.

Karl Marx siempre concentraba su atención en la indefectible siguiente crisis del capitalismo. En 1857 le preocupaba incluso que la crisis comercial que preveía tuviera lugar antes de poder publicar el primer volumen de *El Capital*. Eso no ocurrió, pero el capitalismo ha funcionado siempre, entonces y ahora, espasmódicamente. La crisis de 1929 estuvo precedida por un largo período de estabilidad relativa y la breve expansión desenfrenada de la década de 1920. Al igual que sucedió en la década de 1990, parecía entonces que el ciclo de auge y caída se había roto, que el mercado de valores siempre seguiría subiendo y que las burbujas especulativas en toda una serie de productos y activos darían lugar a una auténtica cornucopia de abundancia. Cuando se produjo el crac, fue espectacular y su impacto social masivo. Comenzó con la mayor caída bursátil jamás registrada y le siguió una larga recesión que los cronistas pensaban que nunca acabaría. En el centro estadounidense de aquel nuevo tipo de crisis capitalista, más de la cuarta parte de la población activa perdió su empleo al cerrar las empresas y

los bancos, y la ejecución de los préstamos hipotecarios sobre los hogares y las granjas causó una miseria social masiva.

La depresión de la década de 1930 fue un acontecimiento catastrófico que aún tiene un marcado efecto sobre la política económica y la toma de decisiones en general. El gobierno estadounidense de entonces, presidido por Herbert Hoover, adoptó la política que se iba a conocer como «no hacer nada». Los gobiernos no podían poner en marcha los mecanismos de curación automática que debía generar el mercado. Si la caída tenía que ser más profunda y más personas debían perder su empleo antes de que se pudiera restaurar la rentabilidad, que así fuera, arengaba entonces desde Londres von Hayek, precursor intelectual del neoliberalismo moderno. Sin embargo, prevalecieron las opiniones más prudentes de Keynes. Milton Friedman argumentaría empero más adelante, con el apoyo de su colega Ben Bernanke (que se encontraba a cargo de la Reserva Federal cuando se produjo la crisis de 2008-09), que la contracción de la oferta de dinero exacerbó la crisis. Los bancos centrales no iban a volver a contraer nunca esa oferta y la «flexibilización cuantitativa» se convirtió en la respuesta gubernamental a la crisis. Si se podía frenar al menos la crisis financiera, evitando que entrara en caída libre, quizá se podría salvar de la infección a la economía real.

Los economistas y líderes políticos estaban divididos, como es comprensible, sobre «cómo responder» a la crisis de 1929 y la subsiguiente depresión. Para Joseph Schumpeter, un conservador que había estudiado a fondo a Marx, era esencial permitir que los acontecimientos siguieran su curso (Schumpeter, 1976). Esa era la posición liberal clásica: había que permitir al mercado lo que necesitara para restablecer el equilibrio. Había que purgar las deudas tóxicas, reasignar los recursos, y con ello se restauraría la expansión; Schumpeter lo denominó «proceso de destrucción creativa». John Maynard Keynes, en cambio, apenas estrenado como economista y asesor político, argumentó que había que estimular la economía por cualquier medio imaginable, incluida la inflación. Tanto Estados Unidos como Alemania emprendieron ese camino con fuertes medidas intervencionistas. Así se inició la el enfoque «keynesiano» que produjo alrededor de treinta años de estabilidad hasta la década de 1970, cuando un nuevo descenso cíclico llevó al surgimiento de un nuevo paradigma económico, a saber el neoliberalismo basado en un estado mínimo que no debe interferir en los mecanismos de mercado.

Tras la elección de Franklin Roosevelt como presidente en 1932, Estados Unidos optó por una política más intervencionista conocida como el *New Deal*. Si bien no consiguió superar inmediatamente la depresión, principalmente porque la crisis se había generalizado haciéndose mundial, fijó un nuevo tono. Con el colapso del patrón oro, Estados Unidos podía concentrarse ahora en la economía doméstica. Keynes había ganado la batalla de las ideas y se aceptó que había que utilizar medidas fiscales para estimular la demanda y que una redistribución del ingreso para impulsar el consumo de masas podía ser conveniente a pesar de sus connotaciones «socialistas». En términos de la política económica más amplia, la década de 1930 se consideró un fracaso del orden económico internacional, al haber perdido la gran potencia de la época (el Reino Unido) la capacidad para restaurar el orden, mientras que la aspirante a sustituirla (Estados Unidos) todavía no había adquirido la capacidad o la voluntad para hacerlo. El aumento del proteccionismo nacional y de las rivalidades entre las grandes potencias en términos de mercados era la alternativa y así sucedió, conduciendo la depresión a la Segunda Guerra Mundial y al subsiguiente horror infligido a la humanidad.

El impacto de la Gran Depresión de la década de 1930 fue muy diferente en América Latina, que comenzaba a salir de la esfera de influencia británica y de la división internacional del trabajo tradicional que la había confinado al papel de productor agrícola. El modelo agroexportador que había servido tan bien a las clases dominantes desde 1870 hasta la Primera Guerra Mundial había dejado de ser viable dada la interrupción masiva del comercio internacional causada por la depresión. Aunque se mantuvo un compromiso residual con el crecimiento orientado hacia el exterior (que persistió en América Central), desde 1930 se produjo un giro decisivo hacia la sustitución de importaciones y un modelo de crecimiento introvertido que incluía el consumo popular. En Brasil, por ejemplo, se produjo una caída dramática en el volumen y el precio de las exportaciones de café que obligó al país a efectuar un viraje hacia la fabricación industrial, incluida la industria pesada. Aquel fue también el período en que los debates económicos internacionales se vieron dominados por los keynesianos al perder su antiguo lustre la «magia del mercado».

La economía política del desarrollo nacional ligado al modelo de sustitución de importaciones se vio acompañada por la sustitución del estado oligárquico por un estado popular nacional. Esto podía conlle-

var una posición política más o menos progresista pero creó en todo caso un espacio político intermedio entre el final del «imperio informal» británico en la década de 1930 y la consolidación del neocolonialismo estadounidense en la década de 1960. En aquel momento, y de manera más decisiva durante las décadas de 1970 y 1980, un nuevo orden mundial en torno al Consenso de Washington llevó a un rechazo de las políticas económicas expansivas y los regímenes políticos inclusivos del período anterior. Hoy día esas cuestiones vuelven a estar de actualidad, y al igual que en la década de 1930, en el actual período de crisis podemos esperar que surjan modelos económicos y políticos alternativos. Basta pensar en el modelo de desarrollo chino para entender que es poco probable que surja un nuevo Consenso de Washington hegemónico después del colapso en 2008-09 del modelo monetarista ensayado por primera vez en Chile después del golpe militar de Pinochet en 1973.

Si deseamos obtener una visión más amplia de la década de 1930 y sus posibles consecuencias para los actuales patrones de poder y de conflicto, podríamos comenzar por la exposición realizada entonces por Karl Polanyi (Polanyi, 2001 [1944]), quien analizaba en *La Gran Transformación* el auge del mercado autorregulado después de la Revolución Industrial y del surgimiento del *laissez-faire* como ideología económica dominante en Occidente. La doctrina del liberalismo económico pretendía mercantilizar tierra, trabajo y dinero y apartar al estado de cualquier papel regularizador que pudiera haber tenido en el pasado. Esa «idea puramente utópica», como la llamaba Polanyi, destruiría la sociedad y la naturaleza al imponer las leyes de la oferta y la demanda una mercantilización cada vez más profunda de todas las relaciones sociales. El orden social surgido en torno a 1870 se derrumbó en 1929 con el crac de Wall Street y lo que vino a continuación. La singularidad de Polanyi es que postuló un contra-movimiento o doble movimiento simultáneo por el que la sociedad y diversos grupos sociales combatirían contra la devastación social a la que conduciría un mercado totalmente desregulado.

Polanyi había basado su planteamiento en un detallado análisis de la Revolución Industrial británica, pero cuando se publicó *La Gran Transformación* en 1944, el interés principal que despertó residía en las eventuales lecciones que podrían sacar los creadores del emergente orden de posguerra. Polanyi esperaba que los horrores del fascismo quedaran atrás gracias al establecimiento de un nuevo orden mundial

coordinado y regulado, lo que efectivamente se produjo hasta cierto punto con una macroeconomía mejor gestionada y más regulada que se mantuvo hasta principios de la década de 1970. Pero lo más interesante, desde un punto de vista actual, es que Polanyi percibió la posibilidad del surgimiento de diversas formas o movimientos de oposición, como podían ser el ascenso de Hitler en Alemania, el orden estalinista en la Unión Soviética y el *New Deal* de Roosevelt en Estados Unidos, nacidos todos ellos de la crisis del liberalismo económico en 1929. Lo que ocurrió en 1930, según Polanyi, fue el desenlace inevitable de los diversos intentos de restaurar la «época dorada» del capitalismo liberal anterior a 1914. Hoy día, evidentemente, no cabe esperar ninguna repetición de los acontecimientos de la década de 1930 ni podemos suponer que Estados Unidos perderá su posición hegemónica aunque estén surgiendo nuevas potencias mundiales. Sin embargo, si cabe esperar algo parecido a lo sucedido entonces, es, cuando menos, algunos reajustes. Parece poco probable un viraje hacia el aislamiento y la desglobalización, aunque no se puede descartar a largo plazo. Las potencias occidentales superaron con bastante diligencia la crisis capitalista de mediados de la década de 1970, al menos en parte, porque el espectro de la Unión Soviética aguzaba su determinación. Pero son tal vez las opciones políticas aparecidas en la década de 1930 las que ofrecen las perspectivas más sobresalientes para el día de hoy. Si el nazismo, el estalinismo y el *New Deal* eran todos ellos respuestas, aunque muy diversas, a los fallos revelados por los acontecimientos de 1929 y sus repercusiones, también hoy podemos esperar una gama de opciones en función de las ambiciones geopolíticas actuales de China, Rusia, Brasil y la India, la crisis de la Unión Europea y el dividido orden político en Estados Unidos.

La Gran Recesión

Hacia 2005-06 pocas voces predecían un sobrecalentamiento en el mercado inmobiliario estadounidense; en general se creía que el dinero podría generar dinero indefinidamente. Se había creado un sistema –un mercado autorregulado, la financiarización, el turbo-capitalismo o la globalización– que sería perpetuamente dinámico y expansivo. Si nadie interfería –ya fueran gobiernos nacionales intrusivos o agencias

internacionales sobreprotectoras– seguiría dando el fruto del nuevo orden capitalista y sus partidarios. Comparándola con épocas anteriores de prosperidad capitalista global, esta parecía una auténtica Edad de Oro. Hasta los países y regiones del mundo a los que antes se conocía como tercer mundo, países subdesarrollados o el Sur global, participarían de esa bonanza: iban a ser las «economías emergentes». Hasta «los más pobres de los pobres» en el África subsahariana se beneficiarían cuando el nuevo capitalismo global acogiera esa región bajo su ala protectora; su población adquiriría teléfonos inteligentes y capitalismo, y el interregionalismo aparecería triunfante bajo la luz del nuevo día. Esa era la visión dominante del mundo cuando llegamos a 2007.

La crisis comenzó a madurar en lo que se conocía como sector de las hipotecas de riesgo [o «subprime»] en Estados Unidos, donde a las familias con rentas modestas se les ofrecían hipotecas que no podrían pagar a menos que los precios de los inmuebles siguieran subiendo indefinidamente. El modelo financiero consistiría, como parte de esa lógica, en crear continuamente burbujas, siendo la más famosa de todas ellas la de las acciones dot.com que se desinfló en 2000. Pero la burbuja inmobiliaria iba a verse golpeada ahora por los tipos de interés que subieron desde el 1 por 100 en 2004 hasta el 6 por 100 en 2007. La restricción del crédito estaba destinada a reducir el riesgo de inflación pero también hizo caer el precio de la vivienda y aumentó hasta un nivel récord el número de propietarios que incumplían sus pagos. Los bancos e instituciones financieras habían construido sobre esos débiles cimientos un enorme edificio de bonos de inversión, basado en la titularización de esos créditos. Freddie Mac, uno de los principales prestamistas de hipotecas, con una calificación AAA, garantizaba los préstamos. Cuando el colapso del mercado de la vivienda llevó inevitablemente al de los bonos de inversión, Freddie Mac (y otro banco hipotecario, Fannie May) tuvieron que ser rescatados por el gobierno. Pero era demasiado tarde y se había iniciado una tremenda contracción del crédito, al negarse cada uno de los bancos a confiar en los demás lo suficiente como para que siguieran funcionando con normalidad los préstamos interbancarios. Todo el sistema financiero estaba en peligro, dado el entrelazamiento mutuo entre todas la s instituciones del sector financiero y en particular entre los bancos. Ya a mediados de 2007 Bear Stearns, una «gran firma» como banco de inversión, anunció la pérdida total de dos de sus fondos de cobertura [*hedge funds*]. Al final de aquel año la Reserva Federal estadounidense anun-

ció un importante paquete de préstamos para ayudar a los bancos, pero la ayuda era insuficiente y llegaba demasiado tarde. A principios de 2008 se produjo una caída masiva en todos los mercados de valores. Aunque el centro de la tormenta estaba en Nueva York, los bancos del Reino Unido comenzaron a derrumbarse cuando se nacionalizó el Northern Rock a principios de año. En otoño las cosas llegaron al límite con el colapso de Lehman Brothers, uno de los bancos de inversión más importantes del mundo. No había ninguna intención de salvarlo, ya que la pérdida de disciplina financiera se consideró demasiado arriesgada para el futuro del sistema. Otra «gran firma» del sector financiero, Merrill Lynch, fue adquirida por el Bank of America. Para entonces Wall Street estaba en caída libre y el gobierno se vio poco a poco forzado a tomar medidas. Los tipos de interés cayeron a cero, la industria del automóvil políticamente sensible fue rescatada y se gastaron 700 billones de dólares en comprar deuda tóxica.

Para todos los interesados estaba claro que esos acontecimientos carecían de precedentes y muchos temían la amenaza de una gran catástrofe del capitalismo; como dijo Robin Blackburn, «la búsqueda innecesaria por los bancos de ventajas a corto plazo llevó durante la Gran Crisis de 2008 a la mayor destrucción de valor en la historia del mundo» (2011: 35). Era claramente una crisis sistémica y no solo parte de un ciclo económico normal. A diferencia de la situación en 1929, las principales economías capitalistas, y en particular sus sectores financieros, estaban tan entrelazados que no había ninguna posibilidad de contención de la crisis. La tan cacareada Nueva Era Tecnológica no se había materializado y el capitalismo no había escapado de su naturaleza cíclica. La salida a bolsa de Facebook y la aparición de un sector de energías renovables difícilmente podrían ser los motores de una nueva etapa del capitalismo. La «destrucción creativa» de Schumpeter había permitido en el pasado que el capitalismo emergiera más fuerte y renovado de una crisis, como sucedió después de la década de 1930; pero ahora parecía que todo el modelo de la globalización, financiarización y privatización estaba siendo puesto en tela de juicio sin otra alternativa en el horizonte que una versión gestionada o regulada de la misma estrategia.

La reacción a este conjunto de acontecimientos sin precedentes fue mixta; al principio predominaba la incredulidad, y algunos economistas argumentaron incluso que el régimen del mercado no regulado no se había puesto en práctica con la suficiente determinación, pero en

general había una clara conciencia de que el nuevo capitalismo global se enfrentaba ahora a una crisis sistémica. Hubo quien dijo que «ahora todos somos keynesianos» cuando se evidenció la necesidad de una intervención del estado para evitar la catástrofe. Las instituciones y agrupaciones financieras internacionales de las principales economías se reunieron y acordaron que había que tomar medidas para evitar un retorno al proteccionismo nacional. Como señalaba Robin Blackburn poco después, «el gobierno debía ofrecer con medidas de rescate liquidez ilimitada al sector financiero, dejando intacta la mayor parte del sistema» (2011: 35). Pese a todo lo dicho sobre la necesidad de regenerar el sector financiero para evitar otra catástrofe, al cabo de pocos años quedó claro que no se podían acordar importantes medidas a nivel transnacional. Pronto llegaría el momento de «volver a los negocios» con nuevos planes para hacer dinero a partir del dinero, pagando sustanciosos bonos a los arquitectos de esa máquina tan peligrosa.

En términos de su impacto a largo plazo en relación con un cambio en las relaciones de poder entre les grandes potencias imperialistas, la imagen aún no está clara. Es poco probable que vayamos a presenciar algo comparable al desplazamiento económico del Reino Unido por Estados Unidos tras la última crisis capitalista global. La mayoría de los analistas probablemente estarían de acuerdo con el veredicto de Andrew Gamble de que «aunque Estados Unidos puede sufrir un declive relativo –muchas de sus capacidades y su poder estructural son más débiles de lo que eran–, todavía no hay un claro aspirante a sustituirlo como potencia hegemónica» (Gamble, 2009: 139). Aunque el tamaño económico de la Unión Europea es similar, sus divisiones políticas cada vez más profundas la convierten en un candidato poco probable para asumir ese papel de nueva potencia hegemónica global. En cuanto a China, su potencial económico es enorme y si mantiene su curso actual es probable que acabe convirtiéndose en la mayor economía del mundo; sin embargo, no está preparada para un liderazgo global como lo estaban los Estados Unidos en 1930 y afronta contradicciones sociales y políticas enormes debidas a su industrialización marxista clásica y a los procesos de urbanización.

Uno de los aspectos más interesantes de la crisis global fue el interés que despertaron las llamadas «economías emergentes». Para muchos economistas convencionales, los BRICS y otros países invertirían la tendencia y ayudarían a la economía mundial a recuperarse. El antiguo Economista Jefe del FMI llegó incluso a declarar que «la situación

de los países desesperadamente pobres no es tan mala como se podría pensar» (citado en Breman, 2009: 30). Esta declaración, transmitida por todas las redes creadas por la globalización, no solo minimizaba peligrosamente el impacto de la crisis en el Sur global, sino que también revelaba una peligrosa complacencia. Es cierto que algunos países, menos integrados en los centros financieros dominantes y sus prácticas financieras de riesgo (tales como Canadá, por ejemplo), sufrieron menos y durante menos tiempo, y también es un hecho que China, Brasil e India encontraron algún espacio para maniobrar durante lo peor de la crisis de 2008-09 y que son las áreas de crecimiento capitalista del futuro. Sin embargo, en conjunto, una desaceleración global es mala para los países del Sur global y disminuye su capacidad para tomar medidas que los protejan, después de veinticinco años de neoliberalismo con el objetivo de «vaciar» el estado.

Las secuelas de la crisis económica fueron menos espectaculares de lo que se creyó en su momento. Se eligieron o nombraron gobiernos conservadores con la promesa de que la «austeridad» pondría de nuevo en marcha a la economía. Las medidas deflacionarias se hicieron *de rigueur*, al igual que el exhorto a la población de que se «apretara el cinturón» como si hubiera sido su despilfarro, y no el de los bancos, el que había provocado la crisis. Esa política antipopular ha dado lugar a una seria reacción política (por ejemplo en Grecia) cuyo efecto está aún por decidir. Para las corrientes políticas radicales del Islam, esta crisis no hace más que confirmar la decadencia de Occidente y fortalece la demanda de desvinculación. En gran parte de América Latina se ve ahora la necesidad de establecer regímenes económicos y políticos independientes, no subordinados al neocolonialismo estadounidense. En las propios países centrales del capitalismo ha habido también una ola de revueltas, desde los *Indignados* en España hasta el movimiento *Occupy* en Estados Unidos. Un movimiento social de tal amplitud hace improbable que las políticas de austeridad alcancen la estabilidad basada en el empobrecimiento masivo que los administradores de la crisis desean.

Es, por supuesto, demasiado pronto para sacar conclusiones definitivas en torno al impacto a largo plazo sobre el futuro global de la crisis capitalista de 2008-09, y no podemos establecer paralelismos inmediatos con 1929 y la depresión de la década de 1930. Pero observamos que la prensa de negocios sigue reflexionando sobre el futuro del capitalismo (algo que los comentaristas educados no acostumbraban a

mencionar siquiera) y hablan de un nuevo fantasma que recorre Europa (y el resto del mundo), a saber, «la destrucción de gran parte del marco institucional de globalización y el debilitamiento del orden internacional posterior a 1989» (Davis, 2011: 2). El mundo, efectivamente, parece ahora muy diferente de lo que preveía en 1989 Francis Fukuyama cuando el «fin de la historia» parecía cerca y se vislumbraba que el liberalismo económico y político reinaría sin oposición. Apenas han pasado veinte años y el mundo muestra un aspecto muy diferente: Estados Unidos es derrotado en una guerra colonial tras otra, el estado de Israel se muestra como el implante colonial que siempre fue («primavera árabe»), vastas zonas se ven sacudidas por la revuelta (estado Islámico, América Latina) y la juventud del centro del imperialismo rememora 1968 (Occupy, Indignados).

Desde una perspectiva polanyiana a más largo plazo de los efectos de 2008-09, podemos concluir que la sociedad creará contramovimientos para protegerse de nuevas mercantilizaciones y de la desvinculación de la economía con respecto a las relaciones sociales. La crisis ha puesto de manifiesto el fracaso de las políticas neoliberales para ofrecer un crecimiento sostenible e inclusivo. Por otra parte, el fracaso de las regulaciones nacionales para controlar el sector financiero apunta hacia una crisis del estado-nación. Ningún modelo de cambio social basado en una suposición de estabilidad y equilibrio será suficiente para entender la crisis actual y crear alternativas a la misma. Por el contrario, hay que poner en primer plano la inestabilidad y la complejidad, y comprender que hay contra-movimientos polanyianos en marcha con el fin de proteger a la sociedad de la mercantilización y la desvinculación de la economía con respecto a las relaciones sociales, características del capitalismo tardío que fueron evidentes para todos durante los acontecimientos de 2008-09 y sus consecuencias en diferentes partes del mundo.

Después del capitalismo

No hace muchos años, referirse siquiera a la vida «después del capitalismo» habría bastado para ser llamado utópico negador de la realidad o algo peor. Y sin embargo, hoy en día hay una sensación profunda y generalizada de que el capitalismo, tal como lo conocemos, está

llegando a sus límites. El capitalismo está siendo incluso llamado por su nombre, y pocos analistas –conservadores, liberales o radicales– lo esconden ahora tras el eufemismo de «sociedad de mercado» o empresarialismo. Lo que presenciamos ahora es una conciencia general de que el capitalismo es propenso a la crisis, de que no tiene por qué ser eterno, y de que se puede uno preguntar seriamente cómo será la vida después del capitalismo. Esencialmente, podemos argumentar que el propio éxito de la «revolución globalizadora» del capitalismo desde 1989, junto con la crisis de 2008-09, está creando las condiciones para su desaparición, al menos en su forma actual. No hay nuevas fronteras –geográficas, económicas o sociales– que pueden crear las condiciones para una nueva fase expansiva. Todos los rincones del mundo han quedado bajo el dominio del modo de producción capitalista y la mayoría de las esferas de la vida social que podían ser mercantilizadas lo han sido ya. Y en el fondo el doble movimiento simultáneo de Polanyi sigue operando y las contradicciones se acumulan.

En general, hemos observado un conjunto de tendencias entrelazadas: una continua caída de la tasa de crecimiento económico (incluso antes de la crisis de 2008-09), un persistente aumento de la deuda pública y privada y un continuo aumento de la desigualdad en la riqueza y los ingresos (Streeck, 2014: 38-39). Esas tendencias, en su conjunto, teniendo en cuenta en particular que se auto-refuerzan, van contra lo que tradicionalmente se ha -considerado esencial para la estabilidad del capitalismo, es decir, un crecimiento sólido, una «moneda sana» y una disminución constante de la desigualdad para aumentar la proporción de la población que se beneficia directamente del capitalismo. Esas características no se pueden proyectar indefinidamente hacia el futuro; para ser claros: tiene que dar algo. La crisis de 2008-09 ofreció una oportunidad para que el capitalismo global reconsiderara los problemas causados por la excesiva financiarización y la insuficiente democracia económica. Pero al final muy poco ha cambiado y hasta los tímidos llamamientos en pro de una mejor regulación del sector financiero cayeron en saco roto. Ningún organismo parece capaz de cambiar sustancialmente esa situación. Para Wolfgang Streeck, el «fin del capitalismo» ya «ha empezado», aunque no se pueda discernir una alternativa (Streeck, 2014: 50).

Si nos preguntamos qué orden económico, político y social podría surgir «después del capitalismo», Karl Marx suele ser considerado como un utopista sin remedio. El legado del leninismo y del estado

marxista-leninista tiene un gran peso a ese respecto. Por un lado, tenemos la creencia popular de que Marx distinguía entre una primera etapa poscapitalista llamada «socialismo» y una segunda llamada «comunismo». Aunque esa idea no tiene ningún apoyo textual, fue codificada en los manuales marxistas-leninistas, sobre todo soviéticos. Por otra parte, se toma fuera de contexto una cita utópica sobre el orden poscapitalista que habla de trabajar por la mañana, ir a pescar por la tarde y leer después del anochecer, que hace parecer a Marx irremediablemente poco realista e inconsciente de las enormes dificultades que habrá que afrontar en un futuro no capitalista. De hecho, Marx tenía una visión muy realista de la era post-capitalista y no era nada propenso a construir castillos en el aire, habiendo criticado muy duramente a los socialistas de su época que creían que se podía imponer una imagen del futuro, en lugar de entender que el socialismo brotaría del desarrollo orgánico de los elementos democráticos que ya contenía el capitalismo.

Con otras palabras, Marx no quería imponer al proletariado una visión de un futuro utópico, sino que más bien quería que construyera su propio futuro: «No se trata de saber lo que tal o cual proletario, o aun todo el proletariado, se propone momentáneamente como fin. Se trata de saber lo que el proletariado es y lo que debe históricamente hacer de acuerdo a su ser» (Marx y Engels, 1844: 38). El comunismo no es, pues, una visión de la sociedad futura, sino más bien, el movimiento inscrito en las luchas sociales del presente. En sus últimos textos, por ejemplo sobre la Comuna de París de 1871, Marx dejó muy claro que no esperaba que el estado creara el socialismo, como algunos esperaban del estatosocialismo soviético «realmente existente». La «nueva sociedad» a la que se refería continuamente debía basarse en la transformación de las relaciones laborales y sociales. El trabajo no quedaría abolido, sino que individuos libremente asociados decidirían sobre sus prioridades y se esforzarían por la reconstrucción de la sociedad.

Muchos creen que Marx no especificó en realidad qué tipo de futuro post-capitalista preveía. Aunque no escribió nada sobre ese tema comparable a *El Capital*, sus premoniciones pueden inferirse de una lectura atenta de obras posteriores. Dice por ejemplo Peter Hudis, quien ha llevado a cabo un análisis minucioso de los escritos de Marx sobre el socialismo:

Su concepto de la alternativa al capitalismo brota de las mismas preocupaciones normativas que su crítica del capital. Del mismo modo que reprueba cualquier formación social que actúa a espaldas de los

individuos, se opone a cualquier solución social que se imponga por encima de la actividad autónoma de estos (Hudis, 2012: 208-9).

El socialismo era para Marx mucho más que la abolición de la propiedad privada o del mercado. Esencial en su visión de la vida después del capitalismo es su concepción radical de la libertad; el libre desarrollo del individuo condiciona la eliminación de todas las restricciones sobre su actividad autónoma. Las relaciones sociales alienadas del capitalismo deben ser superadas para que los productores libremente asociados puedan crear una sociedad que vaya más allá del capitalismo.

Sin embargo, tal como le gustaba decir a Lenin, «Toda teoría es gris, querido amigo, y verde el dorado árbol de la vida» (Goethe, *Faust I*, Mephistopheles). Desde 2008-09 los acontecimientos globales han sido realmente bastante impredecibles. La Primavera Árabe de 2011, por ejemplo, fue algo que nadie esperaba y tendríamos que remontarnos a la gran ola revolucionaria europea de 1848 para encontrar un paralelo histórico. Para Asef Bayat, «la extraordinaria sensación de liberación, la urgencia por la autorrealización, el sueño de un orden social justo, en resumen, el deseo de todo lo que es nuevo, eso era lo que definía el espíritu mismo de aquellas revoluciones» (Bayat, 2013: 78). A corto plazo, muchas de ellas se vieron sometidas por las fuerzas conservadoras y su gran beneficiario ha sido el Islam político. Sin embargo, a largo plazo esos eventos se considerarán un punto de inflexión en el gran contra- movimiento que emerge para impugnar la orden neoliberal después de la debacle autoinfligida en 2008-09. Karl Marx reconocería sin duda esas revoluciones democráticas como precursoras de cambios sociales dramáticos y como prueba de que millones de personas en todo el mundo quieren conocer una vida «después del capitalismo».

Si tuviéramos que ofrecer un medio para entender la vida «después del capitalismo» hoy día, tendríamos que empezar con las limitaciones de Marx y el marxismo, y no solo en términos del capitalismo que afrontaban en su época. Nancy Fraser ha pedido una concepción ampliada del capitalismo que reconozca no solo las contradicciones económicas analizadas por Marx, sino también las condiciones de fondo para la acumulación de capital, que incluyen la reproducción social, la ecología y el poder político (Fraser, 2014). Otra forma de decirlo es que un marxismo revitalizado para el siglo XXI deberá comprometerse mucho más estrechamente con el feminismo, la ecología y el post-colonialismo. Creo que se precisará también un análisis menos determinista del capitalismo, con el que, más que cosificarlo, lo deconstruya-

mos y exploremos sus limitaciones y contradicciones muy reales. Del mismo modo que Marx definió el comunismo como la tendencia a la liberación en el presente, podemos encontrar múltiples formas de resistencia y para trascender el capitalismo en las luchas cotidianas en todo el planeta.

En cuanto a los movimientos de oposición ahora en curso que apuntan potencialmente hacia una vida «después del capitalismo», podríamos comenzar por los que se asientan directamente sobre los fundamentos marxistas clásicos. La globalización significó la expansión del capitalismo a escala mundial y con ella la difusión masiva de la relación capital-salario-trabajo. Mientras que en 1980 había en todo el mundo unos 1.700 millones de personas empleadas mediante una relación salarial, ese número había aumentado a 2.900 millones en 2010. El final de la división internacional del trabajo tradicional Norte-Sur desde mediados de la década de 1970 generó una clase obrera industrial masiva fuera de los países centrales del capitalismo de la OCDE. Mientras que los trabajadores del Norte luchaban ahora por retener el progreso social alcanzado durante la gran expansión de posguerra, los del Sur están luchando, en gran medida como los trabajadores de *El Capital* de Marx, por asegurarse una vida decente. Una formulación dramática que captaba ese desafío potencial futuro al capitalismo es la afirmación de Mike Davis de que «los doscientos millones de obreros fabriles, mineros y trabajadores de la construcción chinos constituyen la clase más peligrosa del planeta (basta preguntar al Consejo de estado en Beijing)» (2011: 14).

La segunda corriente de movimientos de oposición surgió de los mecanismos señalados por Karl Polanyi como respuestas sociales a las depredaciones del mercado no regulado. Es la de la gente dedicada a la producción fuera del sector formal, considerada a menudo como «población excedente». Son los campesinos sin tierra, los moradores de los suburbios y la vasta mano de obra precarizada u ocasional del Sur global, así como la población amerindia recién politizada de la los países andinos, que defiende sus derechos tradicionales contra el rampante capitalismo neoliberal. También en el Norte, al aumentar espectacularmente el desempleo juvenil desde 2008-09, el movimiento de los Indignados en España y otros países, como el movimiento Occupy en Estados Unidos, desafían la legitimidad de un orden económico que los deja sin futuro. Estos movimientos suelen ser defensivos más que ofensivos y son a menudo muy rudimentarios, pero introducen un pe-

ligroso grado de inestabilidad en los escenarios futuros del capitalismo; baste recordar que la revuelta egipcia de 2011 comenzó con una protesta contra la subida del precio del pan, algo parecido a lo que había sucedido con la Revolución rusa en 1917. Hasta el momento no se han forjado apenas alianzas entre esos sectores y las clases trabajadoras más tradicionales, pero eso no significa que haya que darlas por imposibles.

La tercera corriente de movimientos de oposición se identifica explícitamente como «anticapitalista», basándose en la herencia de 1968 y los nuevos movimientos sociales. El Foro Social Mundial comenzó esa crítica de la arrogancia epistemológica del Norte y proclamó que «otro mundo es posible». Las protestas chilenas de 2011, las de Grecia en 2012 y las de Brasil en 2013 dieron muestras de la participación mayoritaria de sectores juveniles educados. Como en 1968, la crítica del consumismo es central en la filosofía de esos variados movimientos sociales y culturales. El cambio climático global, la destrucción de los océanos y la contaminación urbana son cuestiones que preocupan todas ellas a esas capas desafectas del capitalismo dominante. La preocupación por la calidad de la vida, el equilibrio entre la vida laboral y el ocio y las consecuencias de la precariedad motivan sus movilizaciones, cuya dinámica política puede ser muy variada: progresista en la protesta chilena contra la privatización de Educación Superior, pero bastante menos en el caso brasileño contra la corrupción en el Partido de los Trabajadores. Hasta la fecha esas diversas corrientes no se han unificado ni han establecido lazos firmes con el movimiento obrero más tradicional o con la rebelión de los «condenados de la tierra».

Difícilmente podríamos concluir mejor esta reconsideración del marxismo, cuando nos acercamos al año 2020, que con la definición del comunismo ofrecida por Marx y Engels en *La ideología alemana*: «Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que deba implantarse, un *ideal* al que ha de ajustarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual. Las condiciones de ese movimiento se desprenden de las premisas actualmente existentes» (1969: 35).

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Prefacio

Badiou, A. (1998) *Abrégé de métapolitique*, París, Seuil; en cast.: *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

Bidet, J. (2009) «A Key to the Critical Companion to Contemporary Marxism», en J. Bidet y S. Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Chicago, IL: Haymarket Books.

Bidet, J. y Kouvelakis, S. (eds.) (2009) *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Chicago, IL: Haymarket Books.

Fraser, N. (2014) «Behind Marx's Hidden Abode», *New Left Review*, 86; en cast.: «Tras la morada oculta de Marx», mayo-junio de 2014.

Marx, K. (1962 [1867]) *Das Kapital. Band I. Kritik der politischen Ökonomie*, en *Karl Marx/Friedrich Engels - Werke*, Dietz Verlag, Berlín [de aquí en adelante, *MEW*], vol. 23; on-line: http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_000.htm; en cast.: Madrid, Siglo xxi, 1998..

Milanovic, B. (2016) *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*, Boston, MA: Harvard University Press.

Tosel, A. (2009) «The Development of Marxism: From the End of Marxism- Leninism to a Thousand Marxisms – France-Italy, 1975–2005», en J. Bidet y S. Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Chicago, IL: Haymarket Books.

Capítulo 1
Más allá del laberinto: el marxismo y la historia

Anderson, P. (1976) *Consideration on Western Marxism*, Londres, Verso; en cast.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo xxi, 1978.

Arrighi, G., Hopkins, T. y Wallerstein, I. (1989) *Antisystemic Movements*, Londres, Verso; en cast.: *Movimientos Antisistémicos*, Madrid, Akal, 1999.

Ashcroft, B., Griffiths, G. y Tiffin, H. (eds.) (1995) *The Post-Colonial Reader*, Londres, Routledge.

Balibar, E. (1992) «Foucault and Marx: The Question of Nominalism», en T. Armstrong (ed.), *Michel Foucault, Philosopher*, Nueva York, Routledge; original: «Foucault et Marx: la question du nominalisme», en *Michel Foucault philosophe, rencontre internationale*, Paris 9,10,11 janvier 1988, Seuil, 1989.

Balibar, E. (1995) *The Philosophy of Marx*, Londres, Verso; original: *La philosophie de Marx*, París, La Découverte, 1993; en cast.: *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, 2000.

Bauman, Z. (1976) *Socialism: The Active Utopia*, Londres, Allen & Unwin.

Beilharz, P. (1992) *Labour's Utopias: Bolshevism, Fabianism, Social Democracy*, Londres, Routledge.

Berman, M. (1983) *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Londres, Verso.

Bernstein, H. (1993) *The Preconditions of Socialism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Boggs, C. (1995) *The Socialist Tradition: From Crisis to Decline*, Nueva York, Routledge.

Cardoso, F. H. (1993) «Desafíos de la socialdemocracia en América Latina», en M. Vellinga (ed.), *Democracia y política en América Latina*, Mexico: Siglo xxi.

Cleaver, H. (1979) Reading Capital Politically, Brighton: Harvester.

Derrida, J. (1994) *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Londres, Routledge; original. *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993; en cast.: *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, 2012; http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/textos.htm.

Foucault, M. (1980) «Truth and Power», en C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, Brighton: Harvester; original: «Vérité et pouvoir, entretien avec M. Foucault» (réalisé par A. Fontana et P. Pasquino, en juin 1976), en *Dits et Écrits, vol. 2 : 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994.

Foucault, M. (1984) «What is the Enlightenment?», en P. Rabinow (ed.), The Foucault Reader, Londres, Penguin.

Fukuyama, F. (1992) The End of History and the Last Man, Londres, Hamish Hamilton.

Glucksmann, A. (1980) The Master Thinkers, Brighton: Harvester.

Gray, J. (1995) «Among the Ruins of Marxism», en F. Mount (ed.), Communism, Londres, Harvill.

Guattari, D. (1984) Molecular Revolution: Psychiatry and Politics, Harmondsworth: Penguin.

Halliday, F. (1991) «The Ends of the Cold War», en R. Blackburn (ed.), *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, Londres, Verso.

Held, D. (1992) «Liberalism, Marxism and Democracy», en S. Hall, D. Held and T. McGrew (eds), *Modernity and Its Futures*, Cambridge: Polity.

Hobsbawm, E. (2011) *How to Change the World: Tales of Marx and Marxism*. Londres, Abacus; en cast.: *Cómo cambiar el mundo: Marx y el marxismo 1840-2011*, Barcelona, Crítica, 2012.

Il Manifesto (1979) *Power and Opposition in Post-revolutionary Societies*, Londres, Ink Links.

Janmohamed, A. (1995) «Refiguring Values, Power, Knowledge», en B. Magnuo y S. Callenberg (eds.), *Whither Marxism? Global Crises in International Perspective*, Londres, Routledge.

Kolakowski, L. (1981) Main Currents of Marxism, Vol. 2: The Golden Age, Oxford: Oxford University Press.

Laclau, E. (1996) *Emancipation(s)*, Londres, Verso; en cast.: «Más allá de la emancipación», en *Emancipación y Diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996..

Laclau, E. y Mouffe, C. (1985) Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, Londres, Verso; en cast.: *Hegemonía y Estrategia Socialista: Hacia una Radicalización de la Democracia*, Madrid, Siglo XXI, 2ª ed., [2001] 2015.

Leibman, M. (1986) «Reformism Yesterday and Social Democracy Today», en R. Milliband, J. Saville, M. Liebman y L. Panitch (eds.), *Socialist Register 1985/86*, Londres, Merlin.

Lichteim, G. (1970) *A Short History of Socialism*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.

Lévy, B.-H. (1977) *La barbarie à visage humain*, Paris: Grasset.

Lukács, György o Georg (1975 [1923]) *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Darmstadt: Luchterhand, 1968. http://phoenix.blogsport.de/images/lukacsgeschichteklassenbewusstsein.pdf; en cast.: *Historia y consciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo; La Habana, Instituto del Libro, 1970; on-line: https://www.marxists.org/espanol/lukacs/1923/hcc.pdf.

Lyotard, J. F. (1974) *Économie libidinale*, Paris, Minuit,.

Lyotard, J. F. (1979) *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Minuit; en cast.: *La condición posmoderna: Informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra, 1984.

Marx, K. (1962 [1867]) *Das Kapital. Band I. Kritik der politischen Ökonomie*, en *MEW*, vol. 23; on-line: http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_000.htm; en cast.: Madrid, Siglo xxi, 1998..

Norris, C. (1991) *Deconstruction: Theory and Practice*, Londres, Routledge.

Padgett, S. y Patterson, W. (1991) *A History of Social Democracy in Postwar Europe*, Londres, Macmillan.

Polan, A. J. (1984) *Lenin and the End of Politics*, Londres, Methuen.

Poulantzas, N. (1980) *State, Power, Socialism*, Londres, Verso; original: *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1978; en cast.: *estado, poder y socialismo*, Madrid, Sigklo xxi, 1979.

Shanin, T. (ed.) (1983) *Late Marx and the Russian Road*, Londres, Routledge; en cast: *El Marx tardío y la vía rusa: Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Revolución, 1990.

Sim, S. (1996) *Jean François Lyotard*, Londres, Prentice-Hall/Harvester.

Thomas, P. (1991) «Critical Reception: Marx Then and Now», en T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge: Cambridge University Press

Capítulo 2
Rojo y verde: el marxismo y la naturaleza

Adams, B. (1993) «Sustainable Development and the Greening of Development Theory», en F. Schuurman (ed.), *Beyond the Impasse: New Directions in Development Theory*, Londres, Zed Books.

Bahro, R. (1977) *Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus*, Europäische Verlagsanstalt (EVA), Köln/Frankfurt; en cast.: *La Alternativa en Europa oriental. Una contribución a la crítica del socialismo actualmente existente*, Madrid, Alianza, 1980.

Bahro, R. (1984) *From Red to Green. Interviews with New Left Review*, Londres, Verso.

Benton, T. (1992) «Ecology, Socialism and the Mastery of Nature: A Reply to Reiner Grundmann», *New Left Review*, I/194.

Benton, T. y Redclift, M. (1994) «Introduction», en M. Redclift y T. Benton (eds.), *Social Theory and the Global Environment*, Londres, Routledge.

Bookchin, M. (1980–81) «Review of A. Gorz's Ecology as Politics», *Telos*, 46.

Brundtland, H. (1987) *Our Common Future*, Oxford: Oxford University Press.

Camilleri, J. y Falk, J. (1992) *The End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking and Fragmenting World*, Aldershot: Edward Elgar.

Carlassare, E. (1994) «Destabilizing the Criticisms of Essentialism in Ecofeminist Discourse», *Capitalism, Nature, Socialism*, 5(3).

Cohen, S. (1980) *Bukharin and the Bolshevik Revolution: A Political Biography, 1888–1938*, Oxford: Oxford University Press; en cast.: *Bujarin y la revolución bolchevique: Biografía política 1888-1938*, Madrid, 1976.

Commoner, B. (1973) *The Closing Circle: Confronting the Environmental Crisis*, Londres, Cape.

Daly, M. (1979) *Gyn/Ecology: The Meta-Ethics of Radical Feminism*, Boston, MA: Beacon.

Douglas, M. (1966) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge.

Dyker, D. (1992) *Restructuring the Soviet Economy*, Londres, Routledge.

Eckersley, R. (1992) *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach*, Londres, UCL Press.

Engels, F. (1962) *Dialektik der Natur*, en *MEW*, vol. 20, p. 481 [Die Dialektik, die sog. *objektive*, herrscht in der ganzen Natur, und die sog. subjektive Dialektik, das dialektische Denken, ist nur Reflex der in der Natur sich überall geltend machenden Bewegung in Gegensätzen].

Enzensberger, H. M. (1974) «A Critique of Political Ecology», *New Left Review*, I/84.

Foster, J. B. (2000) *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Nueva York, Monthly Review Press.

Frankel, B. (1987) *The Post-industrial Utopians*, Cambridge: Polity.

Gorz, A. (1975) *Écologie et politique*, París, Galilée; en cast.: *Ecología y política*, Barcelona, El Viejo Topo, 1980.

Griffin, S. (1978) *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Nueva York, Harper & Row.

Grundmann, R. (1991) *Marxism and Ecology*, Oxford: Clarendon.

Harribey, J-M. (2009) «Ecological Marxism or Marxian Political Ecology», en J. Bidet y S. Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Chicago, IL: Haymarket Books.

Hildyard, N. (1993) «Foxes in Charge of Chickens», en W. Sachs (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*, Londres, Zed Books.

Jackson, C. (1994) «Gender Analysis and Environmentalisms», en M. Redclift y T. Benton (eds.), *Social Theory and the Global Environment*, Londres, Routledge.

Lecourt, D. (1976) *Lysenko: Histoire réelle d'une «science proletarienne»*, París, Maspero.

Lipietz, A. (1992) *Towards a New Economic Order: Postfordism, Ecology and Democracy*, Oxford: Polity.

Lukács, György o Georg (1975 [1923]) *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Darmstadt: Luchterhand, 1968. http://phoenix.blogsport.de/images/lukacsgeschichteklassenbewusstsein.pdf; en cast.: *Historia y consciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo; La Habana, Instituto del Libro, 1970; on-line: https://www.marxists.org/espanol/lukacs/1923/hcc.pdf.

Mandel, E. (1985) «Marx: The Present Crisis and the Future of Labour», *Socialist Register*, 22.

Marx, K. y Engels, F. (1969 [1846]) *Die deutsche Ideologie*, en *MEW*, vol. 3, p. 43 [die vielberühmte "Einheit des Menschen mit der Natur" in der Industrie von jeher bestanden und in jeder Epoche je nach der

geringeren oder größeren Entwicklung der Industrie anders bestanden hat, ebenso wie der "Kampf" des Menschen mit der Natur, bis zur Entwicklung seiner Produktivkräfte auf einer entsprechenden Basis]; en cast.: *La Ideología Alemana*, Madrid, Akal, 2014; on-line:, https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/2.htm.

Marx, K. y Engels, F. (1987) Collected Works, Vol. 25, Londres, Lawrence & Wishart.

Marx, K. (1867) *Das Kapital. Band I. Kritik der politischen Ökonomie*, en *MEW*, vol. 23, 1962; on-line: http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_000.htm; http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_192.htm p. 192 [ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert] http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_483.htm#Kap_13_10, p.528 [den Stoffwechsel zwischen Mensch und Erde, d.h. die Rückkehr der vom Menschen in der Form von Nahrungs- und Kleidungsmitteln vernutzten Bodenbestandteile zum Boden, also die ewige Naturbedingung dauernder Bodenfruchtbarkeit]; en cast.: Madrid, Siglo xxi, 1998..

Marx, K. (1975) Early Writings, Londres, Penguin.

Marx, K. (1857-58) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, en *MEW*, vol. 42, 1983. http://dhcm.inkrit.org/wp-content/data/mew42.pdf [Die Natur baut keine Maschinen, keine Lokomotiven, Eisenbahnen, electric telegraphs, selfacting mules etc. Sie sind Produkte der menschlichen Industrie; natürliches Material, verwandelt in Organe des menschlichen Willens über die Natur oder seiner Betätigung in der Natur. Sie sind *von der menschlichen Hand geschaffne Organe des menschlichen Hirns*; vergegenständlichte Wissenskraft]. En cast.: *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*, en tres tomos, México. Siglo xxi, 1972; Madrid, Siglo xxi, 1998.

Mellor, M. (1992) *Breaking the Boundaries: Towards a Feminist Green Socialism*, Londres, Virago.

Mies, M. y Shiva, V. (1993) *Ecofeminism*, Londres, Zed Books.

Molyneux, M. y Steinberg, D. L. (1995) «Mies and Shiva's Ecofeminism: A New Testament?», *Feminist Review*, 49.

Nietzsche, F. (1964) *Complete Works*, Vol. 2, Nueva York, Russell & Russell; en cast.: *Obras Completas* en 5 tomos, Buenos Aires, Aguilar, 1970.

O'Connor, J. (1998) *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*, Londres, Guilford Press.

Parsons, H. (ed.) (1977) *Marx and Engels on Ecology*, Westport, CT: Greenwood.

Plumwood, V. (1988) «Woman, Humanity and Nature», *Radical Philosophy*, 48.

Polanyi, K. (2001 [1944]) *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, MA: Beacon; en cast.: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta, 1989; on-line: http://paje.fe.usp.br/~mbarbosa/dpi/polanyigt.pdf; http://www.omegalfa.es/autores.php?letra=&pagina=12#.

Redclift, M. (1987) *Sustainable Development: Exploring the Contradiction*, Londres, Methuen.

Sachs, W. (1993) «Global Ecology and the Shadow of "Development"», en W. Sachs (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*, Londres, Zed Books.

Schmidt, A. (1971) *The Concept of Nature in Marx*, Londres, New Left Books.

Shiva, V. (1988) *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, reed. de 2009 de *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Londres, Zed Books.

Shiva, V. (1993) «The Greening of the Global Reach», en W. Sachs (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*, Londres, Zed Books.

Sklair, L. (1994) «Global Sociology and Global Environmental Change», en M. Redclift y T. Benton (eds.), *Social Theory and the Global Environment*, Londres, Routledge.

Weiner, D. (1988) *Models of Nature: Ecology, Conservation and Cultural Revolution in Soviet Russia*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

Capítulo 3
Soviets más electrificación:
el marxismo y el desarrollo

Avineri, S. (ed.) (1969) *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, Nueva York: Anchor.

Bailey, A. y Llobera, J. (eds.) (1981) *The Asiatic Mode of Production: Science and Politics*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Banaji, J. (2010) *Theory as History: Essays on Modes of Production and Exploitation*, Chicago, IL: Haymarket Books.

Baran, P. ([1957] 1968) *The Political Economy of Growth*, Nueva York, Modern Reader Paperback; en cast.: *La economía política del crecimiento*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1959.

Berman, M. (1983) *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Londres, Verso.

Bideleux, R. (1985) *Communism and Development*, Londres, Methuen.

Brewer, A. (1980) *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Study*, Londres, Routledge.

Claudín, F. (1970) *La crisis del movimiento comunista. Tomo I: De la Komintern al Kominform*, París, Ruedo Ibérico; on-line: http://www.marxistarkiv.se/espanol/komintern/claudin-crisis_del_movimiento_vol1.pdf.

Cohen, S. (1980) *Bukharin and the Bolshevik Revolution: A Political Biography, 1888–1938*, Oxford: Oxford University Press.

Escobar, A. (1984) «Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of His Work in the Third World», *Alternatives*, 10(3).

Esteva, G. (1992) «Development», en W. Sachs (ed.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge and Power*, Londres, Zed Books.

Fitzgerald, E. V. K. (1986) «Notes on the Analysis of the Small Underdeveloped Economy in Transition», en R. Fagen, C. D. Deere y K. L. Coraggio (eds.), *Transition and Development: Problems of Third World Socialism*, Nueva York, Monthly Review Press.

Harding, N. (1977) *Lenin's Political Thought, Vol. 1: Theory and Practice in the Democratic Revolution*, Basingstoke: Macmillan.

Kay, C. (1989) *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, Londres, Routledge.

Kay, G. (1975) *Development and Underdevelopment: A Marxist Analysis*, Londres, Macmillan.

Kornai, J. (1992) *The Socialist System: The Political Economy of Communism*, Oxford: Clarendon.

Lane, D. (1974) «Leninism as an Ideology of Soviet Development», en E. de Kadt y G. Williams (eds), *Sociology and Development*, Londres, Tavistock.

Leftwich, A. (1992) «Is There a Socialist Path to Socialism?», *Third World Quarterly*, 13(1) (núm. especial: «Rethinking Socialism»).

Lenin, V. I. (1974 [1899]) *El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de la formación de un mercado interior para la gran industria*. Barcelona, Ariel, 1974; o en *Obras Completas* vol. 3, pp. 21-654. Moscú: Progreso, 1981.

Lenin, V. I. (1970 [1916]) *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, en *Obras Escogidas en tres tomos*, vol. 1, pp. 689-798. Moscú: Progreso, 1970, y en *Obras Completas* vol. 27, *agosto de 1915-junio de 1916*, pp. 313-449. Moscú: Progreso, 1985.

Lewin, M. (1975) *Political Undercurrents in Soviet Economic Debates*, Londres, Pluto.

Manzo, K. (1991) «Modernist Discourse and the Crisis of Development Theory», *Studies in Comparative International Development*, 26(2).

Marx, K. y Engels, F. (1997 [1848]) *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *MEW*, vol. 4, 1972. En cast.: «Manifiesto Comunista», Madrid, Akal.

Mengisteab, K. (1992) «Responses of Afro-Marxist States to the Crisis of Socialism: A Preliminary Assessment», *Third World Quarterly*, 13(1) (núm. especial: «Rethinking Socialism»).

Mohanty, C. T. (1993) «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», en P. Williams y L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Nueva York, Harvester-Wheatsheaf.

Nehru, J. (1972–83) «The Presidential Address», en S. Gopal (ed.), *Selected Works, Vol. 7*, Delhi: Orient Longman. Post, K. and Wright, P. (1989) Socialism and Underdevelopment, Londres, Routledge.

Preobrazhensky, E. (1979) *Crisis of Soviet Industrialization*, ed. D. Filtzer, Nueva York, Sharpe.

Sachs, W. (1993) «Global Ecology and the Shadow of "Development"», en W. Sachs (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict*, Londres, Zed Books.

Shanin, T. (ed.) (1983) *Late Marx and the Russian Road*, Londres, Routledge; en cast: *El Marx tardío y la vía rusa: Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Revolución, 1990.

Stalin, J. (1973) *The Essential Stalin: Major Theoretical Writings 1905–52*, Londres, Croom Helm.

Warren, B. (1980) *Imperialism: Pioneer of Capitalism*, Londres, Verso.

Watts, M. (1995) «A New Deal in Emotions: Theory and Practice and

the Crisis in Development», en J. Crush (ed.), *Power of Development*, Londres, Routledge.
White, G. (1983) «Revolutionary Socialist Development in the Third World: An Overview», en G. White, R. Murray y C. White (eds.), *Revolutionary Socialist Development in the Third World*, Londres, Macmillan.

Capítulo 4
Los sepultureros: el marxismo y los trabajadores

Anweiler, O. (1974) *The Soviets*, Nueva York, Simon & Schuster.
Aronowitz, F. y Di Fazio, W. (1994) *The Jobless Future*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Arrighi, G. (1996) «Workers of the World at Century's End», *Review*, 19(3).
Balibar, E. (1993) *La philosophie de Marx*, París, La Découverte.
Baxandall, R., Ewen, E. y Gordon, L. (1976) «The Working Class Has Two Sexes», *Monthly Review*, 28(3).
Braverman, H. (1974) *Labor and Monopoly Capital*, Nueva York, Monthly Review Press.
Casey, C. (1996) *Work, Self and Society after Industrialism*, Londres, Routledge.
Castells, M. (1996) *The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. I: The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell; en cast.: *La era de la información: Economía, sociedad y cultura, vol. I: La sociedad red*, Madrid, Alanza, 2005.
Castells, M. (1997) *The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. II: The Power of Identity*, Oxford: Blackwell; en cast.: *La era de la información: Economía, sociedad y cultura, vol. II: El poder de la identidad*, Madrid, Alanza, 2013.
Cohen, G. A. (1978) *Karl Marx's Theory of History*, Oxford: Clarendon.
Daniels, R. (1969) *The Conscience of the Revolution: Communist Opposition in Soviet Russia*, Nueva York, Simon & Schuster.
Dyer-Witheford, N. (1999) *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High-Technology Capitalism*, Urbana y Chicago, IL: University of Illinois Press.

Frankel, B. (1987) *The Post-industrial Utopians*, Cambridge: Polity.

Frege, C. y Kelly, J. (2004) «Union Strategies in Comparative Context», en C. Frege y J. Kelly (eds.), *Varieties of Unionism: Strategies for Union Revitalization in a Globalizing Economy*, Oxford: Oxford University Press.

Friedman, G. (2008) *Reigniting the Labor Movement: Restoring Means to Ends in a Democratic Labor Movement*, Londres y Nueva York, Routledge.

Furedi, F. (1986) *The Soviet Union Demystified: A Materialist Analysis*, Londres, Junius.

Gibson-Graham, J. K. (1996) *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*, Oxford: Blackwell.

Gilbert, A. (1981) *Marx's Politics: Communists and Citizens*, Oxford: Martin Robertson.

Gorz, A. (Galilée, 1980, éd. augm. Le Seuil, 1981) *Adieux au prolétariat*; en cast.: *Adiós al proletariado: Más allá del socialismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 1981.

Gramsci, A. (1977 [1917]) «The Revolution against "Capital"», en A. Gramsci, Selections from Political Writings (1910–1920), Londres, Lawrence & Wishart; original: «La rivoluzione contro il "Capitale"», publ. en *Avanti!* el 24 de nov. de 1917.

Hartmann, H. (1986) «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union», en L. Sargent (ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Londres, Pluto.

Laclau, E. y Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso; en cast.: *Hegemonía y Estrategia Socialista: Hacia una Radicalización de la Democracia*, Madrid, Siglo XXI, 2ª ed., [2001] 2015, p. 26; on-line: http://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/laclau_ernesto_-_hegemonia_y_estrategia_socialista_pdf.pdf.

Lenin, V. I. (1970) «Seis Tesis acerca de las tareas inmediatas del poder soviético», en *Obras Escogidas en Tres Volúmenes*, Vol. 2, pp. 712-14, Moscú, Editorial Progreso.

Marx, K. (1998 [1857-58]) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, en *MEW*, vol. 42, 1983, pp. 321, 323 [Die Tendenz, den Weltmarkt zu schaffen, ist unmittelbar im Begriff des Kapitals selbst gegeben. Jede Grenze erscheint als zu überwindende Schranke [...] Das Kapital treibt dieser seiner Tendenz nach ebensosehr hinaus über nationale Schranken und Vorurteile [...] Es ist destruktiv ge-

gen alles dies und beständig revolutionierend, alle Schranken niederreißend, die die Entwicklung der Produktivkräfte, die Erweiterung der Bedürfnisse, die Mannigfaltigkeit der Produktion und die Exploitation und den Austausch der Natur- und Geisteskräfte hemmen] http://dhcm.inkrit.org/wp-content/data/mew42.pdf; en cast.: *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* en tres tomos. México, Siglo XXI, 1972; Madrid, Siglo XXI, 1998.

Marx, K. y Engels, F. (1969 [1846]) *Die deutsche Ideologie*, en *MEW*, vol. 3, p. 68 [Nur die von aller Selbstbetätigung vollständig ausgeschlossenen Proletarier der Gegenwart sind imstande, ihre vollständige, nicht mehr bornierte Selbstbetätigung, die in der Aneignung einer Totalität von Produktivkräften und der damit gesetzten Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten besteht, durchzusetzen]; en cast.: *La Ideología Alemana*, Madrid, Akal, 2014; on-line:, https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/4.htm.

Marx, K. y Engels, F. (1997 [1848]) *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *MEW*, vol. 4, 1972. En cast.: «Manifiesto Comunista», Madrid, Akal.

Petras, J. (1978) «Socialist Revolutions and Their Class Components», *New Left Review* I/111.

Poulantzas, N. (1975) *Classes in Contemporary Capitalism*, Londres, New Left Books; en cast.: *Las Clases Sociales en el capitalismo actual*, Madrid, Siglo XXI, 1977.

Sirianni, C. (1982) *Workers' Control and Socialist Democracy: The Soviet Experience*, Londres, Verso.

Slater, D. (1984) «Social Movements and a Recasting of the Political», en D. Slater (ed.), *New Social Movements and the State in Latin America*, Amsterdam: CEDLA.

Smith, S. A. (1983) *Red Petrograd: Revolution in the Factories 1917–18*, Cambridge: Cambridge University Press.

Stedman Jones, G. (1983) *Languages of Class: Studies in English Working Class History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, E. P. (1970 [1963]) *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin; en cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012.

Wood, E. M. (1981) *The Retreat from Class: A New «True» Socialism*, Londres, Verso.

Capítulo 5
Un matrimonio infeliz: el marxismo y las mujeres

Adams, M. L. (1994) «There's No Place Like Home: On the Face of Identity in Feminist Politics», en M. Evans (ed.), *The Woman Question*, 2ª ed., Londres, Sage.

Barrett, M. (1980) *Women's Oppression Today*, Londres, Verso.

Barrett, M. (1983) «Marxist-Feminism and the Work of Karl Marx», en B. Matthews (ed.), *Marx: A Hundred Years On*, Londres, Lawrence & Wishart.

Barrett, M. (1988) *Women's Oppression Today*, ed. rev., Londres, Verso.

Bryson, V. (1992) *Feminist Political Theory: An Introduction*, Londres, Macmillan.

Buck, G. y James, S. (1992) «Introduction: Contextualizing Equality and Diff erence», en G. Buck y S. James (eds,), *Beyond Equality and Diff erence: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, Londres, Routledge.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londres, Routledge.

Carr, E. (1970) *Socialism in One Country of 1924–1926, Vol. 1*. Harmondsworth: Penguin; en cast: *Historia de la Rusia Sovietica. El Socialismo en un Solo Pais 1924 1926*, Madrid, Alianza, 1975.

Collins, P. (1991) *Black Feminist Thought*, Londres, Routledge.

Coward, R. (1983) *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Delphy, C. (1984) *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, Londres, Hutchinson.

Di Stefano, C. (1990) «Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity and Postmodernism», en L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York, Routledge.

Edelholm, F., Harris, O. y Young, K. (1977) «Conceptualising Women», *Critique of Anthropology*, 3(9–10).

Eisenstein, Z. (1979) «Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism», en Z. Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York, Monthly Review Press.

Engels, F. (1884) *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen*, *MEW*, vol. 21,

1975; en cast.: *El origen de la Familia, la propiedad privada y el estado*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2006.

Floyd, K. (2009) *The Reification of Desire: Toward a Queer Marxism*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Fraser, N. y Nicholson, L. (1990) «Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism», en L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York, Routledge.

Gatens, M. (1992) «Power, Bodies and Difference», en M. Barrett y A. Phillips (eds.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*, Cambridge: Polity.

Gould, C. (1999) «Engels's Origins: A Feminist Critique», en M. Steger y T. Carver (eds.), *Engels after Marx*, University Park, PA: Penn State University Press.

Harding, S. (1986) «What Is the Real Material Base of Patriarchy and Capitalism?», en L. Sargent (ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Londres, Pluto.

Hartmann, H. (1986) «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union», en L. Sargent (ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Londres, Pluto.

Hekman, S. (1992) *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge: Polity.

Honeycut, K. (1981) «Clara Zetkin: A Socialist Approach to the Problem of Women's Oppression», en K. Slaughter y R. Kern (eds.), *European Women on the Left: Socialism, Feminism, and the Problems Faced by Political Women, 1880 to the Present*, Westport, CT: Greenwood.

hooks, b. (1991) *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, MA: South End Press.

hooks, b. (1994) *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, MA: South End Press.

Jackson, S. (1999) «Marxism and Feminism», en A. Gamble, D. Marsh y T. Tant (eds.), *Marxism and Social Science*, Houndmills: Macmillan.

Lenin, V. I. (1966 [1921]) «El día internacional de la mujer trabajadora», en *Pravda*, Suplemento nº 51, 8 de marzo de 1921; trad. Al inglés en *The Emancipation of Women*, Nueva York, International Publishers.

Lorde, A. (1994) «The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House», en M. Evans (ed.), *The Woman Question*, 2ª ed. Londres, Sage.

MacKinnon, C. A. (1982) «Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory», *Signs*, 7(3).

Maconachie, M. (1987) «Engels, Sexual Divisions and the Family», en J. Sayers, M. Evans y N. Redclift (eds.), *Engels Revisited: New Feminist Essays*, Londres, Tavistock.

Marshall, B. (1994) *Engendering Modernity: Feminism, Social Theory and Social Change*, Cambridge: Polity.

Marx, K. (1962 [1867]) *Das Kapital. Band I. Kritik der politischen Ökonomie*, en *MEW*, Band 23; on-line: http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_000.htm; p. 424 [Durch den überwiegenden Zusatz von Kindern und Weibern zum kombinierten Arbeitspersonal bricht die Maschinerie endlich den Widerstand, den der männliche Arbeiter in der Manufaktur der Despotie des Kapitals noch entgegensetzt]; p. 416 [aller Mitglieder der Arbeiterfamilie, ohne Unterschied von Geschlecht und Alter, unter die unmittelbare Botmäßigkeit des Kapitals]; p. 417 [verteilt sie den Wert der Arbeitskraft des Mannes über seine ganze Familie. Sie entwertet daher seine Arbeitskraft]; en cast.: Madrid, Siglo xxi, 1998.

Marx, K. y Engels, F. (1846) *Die deutsche Ideologie*, en *MEW*, vol. 3, 1969, p. 31 [die ursprünglich nichts war als die Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt]; p. 29 [Die Produktion des Lebens, sowohl des eignen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung, erscheint nun schon sogleich als ein doppeltes Verhältnis - einerseits als natürliches, andrerseits als gesellschaftliches Verhältnis]; 29, n. 8 [Daß die Aufhebung der getrennten Wirtschaft von der Aufhebung der Familie nicht zu trennen ist, versteht sich von selbst.] en cast.: *La Ideología Alemana*, Madrid, Akal, 2014; on-line: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach.htm.

Mitchell, J. (1971) *Woman's Estate*, Harmondsworth: Penguin.

Mitchell, J. (1974) *Psychoanalysis and feminism: Freud, Reich, Laing, and women*, Nueva York: Pantheon Books; reeditado como *Psychoanalysis and feminism: a radical reassessment of Freudian psychoanalysis*. Nueva York: Basic Books, 2000.

Mohanty, C. T. (1992) «Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience», en M. Barrett y A. Phillips (eds.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*, Cambridge: Polity.

Mohanty, C. T. (1993) «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», en P. Williams y L. Chrisman (eds),

Colonial Discourse and Post-Colonial Theory, Nueva York, Harvester-Wheatsheaf.

Molyneux, M. (1981) «Women in Socialist Societies: Problems of Theory and Practice», en K. Young, C. Wolkowitz y R. McCullagh (eds), *Of Marriage and the Market Women's Subordination in International Perspective*, Londres, CSE Books.

Morgan, R. (1984) *Sisterhood Is Global: the International Women's Movement Anthology*, Harmondsworth: Penguin.

Peterson, S. (2003) *A Critical Review of Global Political Economy: Integrating Reproductive, Productive and Virtual Economies*, Londres, Routledge.

Rowbotham, S. (1979) «The Women's Movement and Organizing for Socialism», en S. Rowbotham, L. Legal y H. Wainwright, *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*, Londres, Merlin.

Scott, J. (1990) «Deconstructing Equality-versus-Difference», en M. Hirsch y E. F. Keller (eds.), *Conflicts in Feminism*, Nueva York, Routledge.

Stites, R. (1978) *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism and Bolshevism, 1860–1930*, Princeton: Princeton University Press.

Vogel, L. (1983) *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Walby, S. (2009) *Globalisation and Inequality: Complexity and Contested Modernities*, Londres, Sage.

Weedon, C. (1987) *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford: Blackwell.

Whelan, I. (1995) *Modern Feminist Thought: From the Second Wave to «Post-Feminism»*, Edimburgo: Edinburgh University.

Capítulo 6
El retorno de la superestructura: el marxismoy la cultura

Adam, B. y Allan, S. (1995) «Theorizing Culture: An Introduction», en B. Adam y S. Allan (eds.), *Theorizing Culture: An Interdisciplinary Critique after Postmodernism*, Londres, UCL Press.

Ahmad, A. (1992) *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso.

Althusser, L. (1984 [1971]) «A Reply on Art in Reply to André Despre», en *Essays on Ideology*, Londres, Verso.

Aricó, J. (1988) *La Cola del Diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires: Puntosur.

Arvon, H. (1973) *Marxist Esthetics*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Ashcroft, B., Griffiths, G. y Tiffin, H. (eds.) (1995) *The Post-Colonial Reader*, Londres, Routledge.

Barrett, M. (1991) *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*, Cambridge: Polity.

Boyne, A. y Rattansi, A. (1990) «The Theory and Politics of Postmodernism: By Way of an Introduction», en R. Boyne y A. Rattansi (eds.), *Postmodernism and Society*, Londres, Macmillan.

Butler, J. (1998) «Merely Cultural», *New Left Review*, I/227.

Callinicos, A. (1989) *Against Postmodernism: A Marxist Critique*, Cambridge: Polity; en cast.: *Contra el postmodernismo: una crítica marxista*, El Ancora Editores, 1994.

Caudwell, C. (1970) *Romance and Realism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Caudwell, C. (1973) *Illusion and Reality: A Study of the Sources of Poetry*, Londres, Lawrence & Wishart.

Davies, I. (1995) *Cultural Studies and Beyond: Fragments of Empire*, Londres, Routledge.

Eagleton, T. (1976) *Marxism and Literary Criticism*, Londres, Methuen; en cast.: *Literatura y crítica marxista*, Madrid, Zero, 1978.

Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*, Londres, Sage.

Forgas, D. (1984) «National-Popular: Genealogy of a Concept », en *Formations of Nations and Peoples*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Foucault, M. (1980) «Truth and Power», en C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, Brighton: Harvester; original: «Vérité et pouvoir, entretien avec M. Foucault» (réalisé par A. Fontana et P. Pasquino, en juin 1976), en *Dits et Écrits, vol. 2 : 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994.

Fraser, N. (1998) «Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler», en *New Left Review*, I/228.

García Canclini, N. (1995) *Hybrid Cultures*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Gramsci, A. (1971 [1926-37]) *Selections from the Prison Notebooks*, ed. y trad. Q. Hoare y G. Nowell Smith, Londres, Lawrence & Wishart; original en italiano: *Quaderni del Carcere*. Edizione Critica a cura di Valentino Gerratana. 4 vols. Turín: Einaudi, 1975. h;ttp://www.gramscisource.org/ ; en cast.: *Cuadernos de la cárcel*, México: Era, 1999.

Guha, R. (ed.) (1982) *Subaltern Studies, Vol. 1*, Delhi: Oxford University Press.

Hall, S. (1996a) «Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity», en D. Morley y K. H. Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge.

Hall, S. (1996b) «Cultural Studies and Its Theoretical Legacies», en D. Morley y K. H. Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge.

Hayward, M. (1983) *Writers in Russia: 1917–1978*, Londres, Harvill.

Hirst, P. (1979) *On Law and Ideology*, Londres, Macmillan.

Holub, R. (1992) *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism*, Londres, Routledge.

Jameson, F. (1991) *Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso; en cast.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.

Johnson, R. (1979) «Three Problematics: Elements of a Working-Class Culture', en J. Clarke, C. Critcher y R. Johnson (eds.), *Working-Class Culture: Studies in History and Theory*, Londres, Hutchinson.

Laclau, E. y Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso; en cast.: *Hegemonía y Estrategia Socialista: Hacia una Radicalización de la Democracia*, Madrid, Siglo XXI, 2ª ed., [2001] 2015; on-line: http://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/laclau_ernesto_-_hegemonia_y_estrategia_socialista_pdf.pdf.

Larrain, J. (1983) *Marxism and Ideology*, Londres, Macmillan.

Lifshitz, M. (1973) *The Philosophy of Art of Karl Marx*, Londres, Pluto; en cast.: *La filosofía del arte de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI. 1981.

Marx, K. (1971 [1858]) «Zur Kritik der Politischen Ökonomie», Vorwort, en *MEW*, vol. 13; p. 8 [die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt]; p. 9 [muß man stets unterscheiden zwis-

chen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten]; en cast.: «Contribución a la crítica de la economía política», Prólogo, Moscú, Editorial Progreso, 1989.

Portantiero, J. C. (1983) *Los Usos de Gramsci*, Buenos Aires: Folios Ediciones.

Poulantzas, N. (1980) State, Power, Socialism, Londres, Verso; original: *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1978; en cast.: *estado, poder y socialismo*, Madrid, Sigklo XXI, 1979.

Prawer, S. S. (1978) *Karl Marx and World Literature*, Oxford: Oxford University Press.

Rattansi, A. (1997) «Post-Colonialism and Its Discontents», *Economy and Society*, 26(4).

Ray, L. y Sayer, A. (1999) «Introduction», en L. Ray y A. Sayer (eds.), *Culture and Economy after the Cultural Turn*, Londres, Sage.

Said, E. (1985) *Orientalism*, Harmondsworth: Penguin; en cast.: *Orientalismo*, Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2003.

Said, E. (1993) *Culture and Imperialism*, Londres, Chatto & Windus; en cast.: *Cultura e imperialismo*, Anagrama, 2004.

Sarup, M. (1993) *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, Londres, Harvester.

Smith, M. (2000) *Culture: Reinventing the Social Sciences*, Buckingham y Philadelphia, PA: Open University Press.

Solomon, M. (ed.) (1979) *Marxism and Art*, Brighton: Harvester.

Spivak, G. C. (1993) «Can the Subaltern Speak?», en P. Williams y L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf.

Struve, G. (1972) *Russian Literature under Lenin and Stalin, 1917–1953*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Thompson, E. P. (1970) *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin.

Vaughan James, C. (1973) *Soviet Socialist Realism: Origins and Theory*, Londres, Macmillan.

Williams, R. (1977) *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.

Capítulo 7
Un diálogo difícil: el marxismo y la nación

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso; en cast.: *Comunidades Imaginadas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Anthias, F. y Yuval-Davis, N. (1989) «Introduction», en N. Yuval-Davis y F. Anthias (eds.), *Woman-Nation-State*, Londres, Macmillan.

Appadurai, A. (1993) «Patriotism and Its Futures», *Public Culture*, 5(3).

Avineri, S. (ed.) (1969) *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, Nueva York, Anchor.

Bauer, O. (1978) «Observaciones sobre la cuestion de las nacionalidades» [Bemerkungen zur Nationalitätenfrage, *Die Neue Zeit*, 1908], en R. Calwer, K. Kautsky, O. Bauer, J. Strasser y A. Pannekoek, *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial (segunda parte)*, Cuadernos de Pasado y Presente 74, Mexico: Siglo xxi.

Bauer, O. (1979), *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Viena, 1907); en cast.: *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México: Siglo xxi. 1979

Benner, E. (1995) *Really Existing Nationalisms: A Post-Communist View from Marx and Engels*, Oxford: Clarendon.

Bernstein, E., Belfort Bax, E., Kautsky, K. y Renner, K. (1978) *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial (primera parte)*, Cuadernos de Pasado y Presente 73, México: Siglo xxi.

Bottomore, T. and Goode, P. (eds) (1978) *Austro-Marxism*, Oxford: Clarendon.

Calhoun, C. (1997) *Nationalism*, Buckingham: Open University Press.

Carrière d'Encausse, H. y Schram, S. (eds.) (1969) *Marxism and Asia*, Londres, Allen Lanes Penguin.

Chatterjee, P. (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Londres, Zed Books.

Chatterjee, P. (1996) «Whose Imagined Community?», en G. Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Londres, Verso.

Claudín, F. (1970) *La crisis del movimiento comunista. Tomo I: De la Komintern al Kominform*, París, Ruedo Ibérico; on-line: http://www.marxistarkiv.se/espanol/komintern/claudin-crisis_del_movimiento_vol1.pdf.

Davis, H. B. (ed.) (1976) *The National Question: Selected Writings by Rosa Luxemburg*, Nueva York, Monthly Review Press.

Degras, J. (ed.) (1971) *The Communist International 1919–1943: Documents, Vol. 1*, Londres, Frank Cass.

Engels, F. (1849a) *Der magyarische Kampf*, publ. orig. en *Neue Rheinische Zeitung* núm. 194 del 13 de enero de 1849; en *Karl Marx/Friedrich Engels - Werke*, Dietz Verlag, Berlín, Band 6, 1959, pp. 165-173; p. 172 [Diese Reste einer von dem Gang der Geschichte, wie Hegel sagt, unbarmherzig zertretenen Nation, diese Völkerabfälle werden jedesmal und bleiben bis zu ihrer gänzlichen Vertilgung oder Entnationalisierung die fanatischen Träger der Kontrerevolution, wie ihre ganze Existenz überhaupt schon ein Protest gegen eine große geschichtliche Revolution ist]; trad. al inglés: «The Magyar struggle», en *The Revolutions of 1848*, *Political Writings*, vol. 1, ed. de David Fernbach, pp. 213-26. Harmondsworth: Penguin/New Left Review, 1973.

Engels, F. (1849b) *Der demokratische Panslawismus*, publ. orig. en *Neue Rheinische Zeitung* núm. 222 del 15 de febrero de 1849; en *Karl Marx/Friedrich Engels - Werke*, Dietz Verlag, Berlín, Band 6, 1959, pp. 270-286; p. 286 [nur durch den entschiedensten Terrorismus gegen diese slawischen Völker die Revolution sicherstellen können]; trad. al inglés: «Democratic Pan-Slavism», en *The Revolutions of 1848*, *Political Writings*, vol. 1, ed. de David Fernbach, pp. 226-45. Harmondsworth: Penguin/New Left Review, 1973.

Engels, F. (1849c) *Die Niederlage der Piemontesen*, publ. orig. en *Neue Rheinische Zeitung* núm. 260 del 31 de marzo de 1849; en *Karl Marx/Friedrich Engels - Werke*, Dietz Verlag, Berlín, Band 6, 1959, pp.385-392; p. 386 [Kein Volk, außer den Polen, ist so schmählich von der Gewalt übermächtiger Nachbarn erdrückt worden, keins hat so oft und so mutig versucht, den Druck abzuschütteln. Und jedesmal muß dies unglückliche Volk seinen Unterdrückern wieder erliegen]; trad. al inglés en K. Marx y F. Engels, Collected Works, Vol. 9, Londres, Lawrence & Wishart, 1977.

Engels, F. (1851) Carta de Engels a Marx del 23 de mayo, en *MEW*, vol. 27, 1965, p. 266 [Je mehr ich über die Geschichte nachdenke, desto klarer wird es mir, daß die Polen une nation foutue].

Engels, F. (1872) «Über die Beziehungen zwischen den irischen Sektionen und dem Britischen Föderalrat», en *MEW*, vol. 18, 1973; p.

80 [In einem Falle wie dem der Iren muß wahrer Internationalismus notwendigerweise auf einer selbständigen nationalen Organisation begründet sein (...) Die irischen Sektionen seien daher nicht nur berechtigt, sondern geradezu genötigt (...) daß es ihre erste und dringendste Pflicht als Iren ist, ihre eigene nationale Unabhängigkeit zu erlangen], trad. al inglés en K. Marx y F. Engels, *Ireland and the Irish Question*, Moscú: Progress, 1971.

Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*, Londres, Tavistock; original: *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969; en cast.: *La arqueología del saber*, Madrid, México, Bogotá y Buenos Aires, Siglo XXI, 1970.

Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell; en cast.: *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza, 2008.

Haupt, G. (1974) «Les Marxistes face à la question nationale: l'histoire du problème», en G. Haupt, M. Lowy y C. Weill (eds.), *Les Marxistes et la question nationale, 1848–1914*, París, Maspero.

Hobsbawm, E. (1990) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge: Cambridge University Press; en cast. *Naciones y nacionalismo desde 1870*, Barcelona, Crítica, 1998.

Ignatieff, M. (1994) *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, Londres, Vintage.

James, P. (1996) *Nation Formation: Towards a Theory of Abstract Community*, Londres, Sage.

James, P. (2006) *Globalism, Nationalism, Tribalism: Bringing Theory Back In*, Londres, Sage.

Jayawardena, K. (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed Books.

Kautsky, K. (1978) «Nacionalidad e internacionalidad» [*Nationalität und Internationalität, Ergänzwigshefte zur Neuen Zeit*, 1908], en R. Calwer, K. Kautsky, O. Bauer, J. Strasser y A. Pannekoek, *La Segunda Internacional y el problema nadonal y colonial (segunda parte)*, Cuadernos de Pasado y Presente 74, México: Siglo XXI.

Kedourie, E. (1960) *Nationalism*, Londres, Hutchinson.

Kolakowski, L. (1981) *Main Currents of Marxism, Vol. 2: The Golden Age*, Oxford: Oxford University Press.

Lenin, V. I. (1913) *Notas críticas sobre el problema nacional*, en *Obras Completas*, tomo XX, Madrid, Akal, 1977, pp. 345-379.

Lenin, V. I. (1914) *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación*, en *Obras escogidas en tres tomos*, vol. 1, Moscú: Progreso, 1970,

pp. 615-669, y en *Obras Completas* vol. 25, *marzo-julio de 1914*, pp. 271-340. Moscú: Progreso, 1984.

Lenin, V. I. (1916) «Balance de una discusión sobre la autodeterminación», en *Obras Completas*, tomo XXIII, Madrid, Akal, 1977, pp. 441-480.

Loew, R. (1979) «The Politics of Austro- Marxism», *New Left Review*, I/118.

Marx, K. y Engels, F. (1997 [1848]) *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *MEW*, vol. 4, 1972. En cast.: «Manifiesto Comunista», Madrid, Akal.

Marx, K. y Engels, F. (1875) *Für Polen*, en *Karl Marx/Friedrich Engels - Werke*, Dietz Verlag, Berlín, Band 18, 1973, pp. 572-75; p. 574 [ein unterjochtes Volk, das durch ununterbrochenen heldenmütigen Kampf gegen seine Unterdrücker sein historisches Recht auf nationale Selbständigkeit und Selbstbestimmung bewiesen hat]; trad. al inglés en K. Marx y F. Engels, The First International and After: Political Writings, Vol. 3, Londres, Penguin, 1974.

Marx, K. (1867), carta de Marx a Engels del 2 de noviembre, en *MEW*, vol. 31, 1965, p. 376 [Ich habe früher Trennung Irlands von England für unmöglich gehalten. Ich halte sie jetzt für unvermeidlich, obgleich nach der Trennung *Federation* kommen mag]; «Entwurf eines Vortrages zur irischen Frage, gehalten im Deutschen Bildungsverein für Arbeiter in London am 16. Dezember 1867», en *MEW*, vol. 16, 1975, p. 451 [Sooft Irland also auf dem Punkt, sich industriell zu entwickeln, <wurde es niedergeworfen> und in bloß <agrikoles Land> zurückverwandelt], trad. al inglés en K. Marx y F. Engels, *Ireland and the Irish Question*, Moscú: Progress, 1971.

Marx, K. (1870), «Der Generalrat an den Föderalrat der romanischen Schweiz», en *MEW*, vol. 16, 1975, p. 389 [Das Volk, das ein anderes Volk unterjocht, schmiedet seine eigenen Ketten]; trad. al inglés en K. Marx y F. Engels, *Ireland and the Irish Question*, Moscú: Progress, 1971.

Munck, R. (2007) «Global Civil Society: Royal Road or Slippery Path», *Voluntas: International Journal of Voluntary and Non-Profit Organisations*, 17(4).

Nairn, T. (1981) *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, Londres, New Left Books.

Nairn, T. (1997) *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, Londres, Verso.

Nimni, E. (1991) *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins of a Political Crisis*, Londres, Pluto.
Norton, A. (1988) *Reflections on Political Identity*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Parker, A. (ed.) (1992) *Nationalisms and Sexualities*, Nueva York, Routledge.

Capítulo 8
«El opio del pueblo»: el marxismo y la religión

Bloch, E. (1985 [1954–59]) *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp; en cast.: *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2013.
Derrida, J. (1994) *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Londres, Routledge; original. *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993; en cast.: *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 2012.
Eagleton, T. (2009) *Reason, Faith and Revolution: Reflections on the God Debate*, New Haven, CT and Londres, Yale University Press.
Castells, M. (1997) *The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. II: The Power of Identity*, Oxford: Blackwell; en cast.: *La era de la información: Economía, sociedad y cultura, vol. II: El poder de la identidad*, Madrid, Alanza, 2013.
Castro, F. (1987) *Fidel y la Religión: Conversaciones Con Frei Betto Sobre el Marxismo y la Teología de la Liberación*, Panamá, Ruth Casa Editorial.
Christians for Socialism (1975) *Social Scientist*, 4(2).
Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*. Black Swan; en cast.: *El espejismo de Dios*, Madrid, Espasa, 2012.
Goldmann, L. (1955) *Le dieu caché; étude sur la visión tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, París, Gallimard.
Gramsci, A. (1971 [1926-37]) *Selections from the Prison Notebooks*, ed. y trad. Q. Hoare y G. Nowell Smith, Londres, Lawrence & Wishart; original en italiano: *Quaderni del Carcere*. Edizione Critica a cura di Valentino Gerratana. 4 vols. Turín: Einaudi, 1975. h;ttp://www.gramscisource.org/ ; en cast.: *Cuadernos de la cárcel*, México: Era, 1999.

Gutiérrez, G. (1984 [1973]) *Teología de la Liberación*, Salamanca, Sígueme.

Hitchens, Christopher (2007). *God is Not Great: how religion poisons everything*. Atlantic Books; en cast.: *Dios no es bueno: Alegato contra la religión*, Barcelona, Debate, 2010.

Lenin, V. I. (1909) «Actitud del Partido Obrero hacia la Religión», en *Obras Completas*, tomo XV, Madrid, Akal, 1977, pp. 421-32.

Lewis, B. (1990) «The Roots of Muslim Rage», *Atlantic Monthly*, 266(3); http://pages.pomona.edu/~vis04747/h124/readings/Lewis_roots_of_muslim_rage.pdf.

Löwy, M. (1996) *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, London and Nueva York, Verso; en cast.: *Guerra de dioses: Religión y política en América Latina*, Madrid, Siglo XXI, 1999.

MacIntyre, A. (2001) *Marxism and Christianity*, Londres, Duckworth.

Marx, K. (1844a) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, en *MEW*, vol. 1, 1976, p. 378 [Das *religiöse* Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen *Elendes* und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist], p. 379 [Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf].

Marx, K. (1844b) *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en *MEW*, Ergänzungsband, 1, 1968; p. 546 [Er ist *positives*, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes *Selbstbewußtsein* des Menschen]; en cast.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2006 ; on-line: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/

Marx, K. y Engels, F. (1846) *Die deutsche Ideologie*, en *MEW*, vol. 3, 1969, pp. 110-11 [Er vergißt, daß er nur die phantastische und gespenstige Gestalt, welche die Gedanken Vaterland etc. unter dem Schädel "des Jünglings" annahmen, zerstörte, daß er aber diese Gedanken, sofern sie wirkliche Verhältnisse ausdrücken, noch nicht berührt hat]; en cast.: *La Ideología Alemana*, Madrid, Akal, 2014; on-line: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1846/ideoalemana/cap2-parte3a.htm.

Marx, K. (1857-58) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, en *MEW*, vol. 42, 1983; http://dhcm.inkrit.org/wp-content/data/mew42.pdf; p. 158 [Der Geldkultus hat seinen Asketismus, seine

Entsagung, seine Selbstaufopferung – die Sparsamkeit und Frugalität, das Verachten der weltlichen, zeitlichen und vergänglichen Genüsse; das Nachjagen nach dem ewigen Schatz. Daher der Zusammenhang des englischen Puritanismus oder auch des holländischen Protestantismus mit dem Geldmachen]. En cast.: *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*, en tres tomos. Madrid, Siglo XXI, 2007.

Marx, K. (1867) *Das Kapital. Band I. Kritik der politischen Ökonomie*, en *MEW*, vol. 23, 1962; on-line: http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_000.htm; en cast.: Madrid, Siglo XXI, 1998.

Marx, K. (1974) *The First International and After: Political Writings, Vol. 3*, Londres, Penguin.

Rodinson, M. (1979) *The Arabs*, Chicago, IL: University of Chicago Press; original: *Les Arabes*, Paris, PUF, 1979.

Sprinker, M. (ed.) (1999) *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*, Londres, Verso.

Toscano, A. (2000) «Rethinking Marx and Religion», www.marxau21.fr/index.php/textes-thematiques/religion/5-rethinking-marx-and-religion (consultado el 20 de enero de 2015).

Turner, D. (1992) «Religion: Illusions and Liberation», en T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.

Capítulo 9
Después de la crisis: el marxismo y el futuro

Althusser, L. (1978) «The Crisis of Marxism», trad. al inglés de Grahame Lock, *Marxism Today*, 22(7); original en *Il Manifesto. Pouvoir et oposition dans les sociétés post-révolutionnaires*, París, Le Seuil, 1978.

Bayat, A. (2013) «Revolution in Bad Times», *New Left Review*, 80; en cast.: «Malos tiempos para la revolución», mayo-junio de 2013.

Blackburn, R. (2011) «Crisis 2.0», *New Left Review*, 72; en cast.: «Crisis 2.0», ene-feb de 2012.

Breman, J. (2009) «Myth of the Global Safety Net», *New Left Review*, 59; en cast.: «Mitos de la red de seguridad global», nov-dic de 2009.

Castells, M. (1996) *The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. I: The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell; en cast.: *La era de la información: Economía, sociedad y cultura, vol. I: La sociedad red*, Madrid, Alanza, 2005.

Castells, M. (1997) *The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. II: The Power of Identity*, Oxford: Blackwell; en cast.: *La era de la información: Economía, sociedad y cultura, vol. II: El poder de la identidad*, Madrid, Alanza, 2013.

Castells, M. (1998) *The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. III: End of Millennium*, Oxford: Blackwell; en cast.: *La era de la información: Economía, sociedad y cultura, vol. III: Fin de Milenio*, Madrid, Alanza, 2006.

Clarke, S. (1994) *Marx's Theory of Crisis*, Londres, Palgrave Macmillan.

Davis, M. (2011) «Spring Confronts Winter», *New Left Review*, 72; en cast.: «La primavera encara el invierno», ene-feb de 2012, p. 14; http://newleftreview.es/72.

Duménil, G. y Lévy, D. (2009) «Old Theories and New Capitalism: The Actuality of Marxist Economics», en J. Bidet y S. Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Chicago, IL: Haymarket Books.

Foster, J. y Magdoff, F. (2009) *The Great Financial Crisis*, Nueva York, Monthly Review Press.

Fraser, N. (2014) «Behind Marx's Hidden Abode», *New Left Review*, 86; en cast.: «Tras la morada oculta de Marx», mayo-junio de 2014.

Gamble, A. (2009) *The Spectre at the Feast: Capitalist Crisis and the Politics of Recession*, Houndmills: Palgrave Macmillan.

Hobsbawm, E. (1991) «Goodbye to All That», en R. Blackburn (ed.), *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, Londres, Verso.

Hobsbawm, E. (2011) *How to Change the World: Tales of Marx and Marxism*. Londres, Abacus; en cast.: *Cómo cambiar el mundo*, Barcelona, Crítica, 2011.

Hudis, P. (2012) *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*, Chicago, IL: Haymarket Books.

Korsch, K. (1971 [1931]) «La crisis del marxismo», en *Die materialistische Geschichtsauffassung*, https://www.marxists.org/archive/korsch/1931/crisis-marxism.htm (verificado el 8 de marzo de 2016).

Marx, K. (1857-58) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, en *MEW*, vol. 42, 1983. http://dhcm.inkrit.org/wp-content/data/

mew42.pdf. En cast.: *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*, en tres tomos. Madrid, Siglo XXI, 1998.

Marx, K. y Engels, F. (1844) *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, en *Karl Marx/Friedrich Engels - Werke*, Dietz Verlag, Berlín, Band 2, 1972, p. 38 [Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird]; en cast.: *La Sagrada Familia*, cap. IV, https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/sagfamilia/04.htm.

Marx, K. y Engels, F. (1846) *Die deutsche Ideologie*, en *MEW*, vol. 3, 1969 [Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung]; en cast.: *La Ideología Alemana*, Madrid, Akal, 2014; on-line: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/2.htm.

Polanyi, K. (2001 [1944]) *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, MA: Beacon; en cast.: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta, 1989; on-line: http://paje.fe.usp.br/~mbarbosa/dpi/polanyigt.pdf; http://www.omegalfa.es/autores.php?letra=&pagina=12#.

Schumpeter, J. (1976) *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, Beacon; en cast.: *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Barcelona, Página Indómita, 2015..

Streeck, W. (2014) «How Will Capitalism End?», *New Left Review*, 87; en cast.: «¿Cómo terminará el capitalismo?», julio-agosto de 2014, http://newleftreview.es/87.